

الدكتور توفيق الطويل

كلية الآداب - جامعة القاهرة

أسس الفلسفة

الطبعة الثالثة

مراجعة وموسعة

4

ملتزمة النشر والطبع
بمكتبة النهضة المصرية
قاهرة

مقدمة الطبعة الثالثة

أدركت هذه الطبعة إضافات كان من أظرفها تضخم نصيب الفلسفات المعاصرة ؛ وقد تنازلنا كما بدت في الفلسفة العملية ، والمادية الجدلية ، والوجودية ، والوضعية المنطقية^(١) ، ورأينا كيف انصرفت كلها عن دراسة الوجود بإطلاق ، واعتقت — مع استثناء الأخيرة — بالبحث في الإنسان وحياته الواقعية ؛ بل مضينا مع الفلسفات التقليدية الكلاسيكية من المثالية ، والواقعية ، والعقلية ، والحدسية ، والتجريبية^(٢) ، حتى آخر تطوراتها في وقتنا الحاضر .

وكان طبيعياً أن يقتضينا ضيق المقام والتساع آفاق الموضوع ، وتنوع المذاهب وتمدد اتجاهاتها ، أن نتوخى الإيجاز في عرضها ومناقشة مقوماتها ، حتى يتسنى لنا أن نلم بهذا التقيض من الفلسفات في مثل هذا الكتاب .

وقد عرف بالتطورات التي أدركت هذه الطبعة بعض الأصدقاء ، فطلب إلى أحدهم أن أستبعد ماضي الفلسفات الكلاسيكية من كتابي ، اكتفاء بأحدث تطورات الفلسفة كما تتمثل في اتجاهاتها المعاصرة ! راعني هذا الرأي لأنني سمعت ما يشبهه من بعض تلامذتي الذين تخصصوا في دراسة الفلسفة ! من أجل هذا رأيت أن أقف عنده قليلا ، لأعرض ما قيل في التفسير من تاريخ الفلسفة ، وما عُرِف من وجوه الإغراء بدراسة ، عسى أن نقبين خلال ذلك وجه الحق في هذه المسألة :

اشتد السكّاف بالماضي والعمل على إحياء تراثه عند رواد الفكر الأوروبي

(١) هي على الترتيب : Existentialism — Dialectic materialism — Pragmatism ; Logical positivism

(٢) هي على الترتيب : Intuitionism — Rationalism — Realism — Idealism ; Empiricism

الحديث في عصر النهضة ، فقد هذا لنشأة تاريخ الفلسفة بمعناه الصحيح ، ثم تولاهم
 الغفور من الماضي حين ساورهم الظن بأن الإيجاب بقرائه يعوق البحث التزيم
 عن الحقيقة ، ويعرقل طلائع الفكر الحر ، وبدأت هذه الظاهرة في مطلع القرن
 السابع عشر عند الذين انصرفوا عن إحياء الماضي ونزعوا إلى إنشاء فلسفة جديدة
 مبتكرة ، إذ خشي جمهورهم من هذا الماضي الذي يريد أن يستمر حياً في الحاضر
 وأن يعيش أبداً ، رأشفقوا منه على مصير الفكر الحى الذى كان يدافع عنه
 « ديكارت » وهو بعيد بناء الفلسفة ليحميه من قوى الماضي — فيما يروى عنه
 إميل برية E. Bréhier من أجل هذا أوصى هؤلاء الرواد بالانصراف عن الماضي
 وحذروا من منية التشيع له ، وطالبوا بالتهيؤ لاستقبال الدنيا في بكارتها متجددة
 متطورة على الدوام أبداً .

وإلى ما يقرب من هذا ذهب واضعو مناهج البحث العلمى الحديث ، فأوجب
 « فرنسيس بيكون + ١٦٢٦ F. Bacon في الجانب العلمى من منهجه التجريبي
 أن يُظهر الباحث عقله من « أوثن السمع » حتى لا يقتيد بقرائن الماضي ويحمد
 عند آراء الأغيار ، وحرص « ديكارت » + ١٦٥٠ في أولى قواعد منهجه العقلى
 على أن يُنبذ الباءت إلى ضرورة الاهتزاز بعقله واعتبار وضوح الأفكار وجعلها
 مقياس الصواب والخطأ ، وبهذا انتفت الكتب القديمة والباطلة السكسية
 مصدراً للحقيقة^(١) ، وهكذا كان اتجاه جمهرة المفكرين في هذه الفترة ، ذهبوا
 إلى القول بأن استمرار الماضي حياً في الحاضر يضلل العقل ويعوق طلائع الفكر .
 على أن هذه الفترة التي اشتد فيها الهجوم على الاهتمام بماضى التفكير الفلسفى ،
 لم نعدم منصفين يتدرون الأهمية بالتفكير الماضى في مجال البحث عن الحقيقة ،
 وكان في مقدمة هؤلاء « ليبنتز » + ١٧١٥ Leibnitz الديكارنى الذى عده
 مؤرخو الفلسفة من أنواع مذهب التوفيق والاختيار Eclecticism وهو المذهب

الذى يمكن اعتباره في صورته المتزمنة رجماً للغلو في الاستغناء بماضى التفكير ،
لأنه أصلاً ينطوى على غلو في الاهتمام بتاريخ الفلسفة يقترن بالحرص على تقدير
تراثه والارتفاع بكنوزه . وقد بحث هذا المذهب في القرن الماضى « فكتور كوزان »
+ 1867 V. Cousin ووجد مع أتباعه في الترويج له ، وذهب إلى أبعد مما ذهب
صاحبه « لينتز » إذ صرح بأن تاريخ الفلسفة قد استوعب الحقائق كلها ، وأن
السابقين من أهلها لم يُبتغوا خلفائهم مجالا لبحث ، ولم يتركوا في ميدان الفكر
جديداً يمكن كشفه والعمور عليه ، فحسب الفيلسوف عندهم أن يستمد من
مذاهبها المعروفة ما تتضمن من وجوه الباطل ، وأن يُبقى على ما تنطوى عليه من
من عناصر الحق ، وأن يوفق بين هذه العناصر بعضها والبعض وينشئ منها خلفاً
جديداً . وبهذا المذهب تفنى الفلسفة في تاريخها ، ويذوب حاضرها ومستقبلها
في ماضىها ، ويوصد بهذا باب التجديد والإبداع الحقيقي .

وتمهيداً على ما أسلفنا نقول إن في كلتا الوجهتين من انظار غلو ينمونها عن
جانب المقول ، فمذهب التوفيق يظهر عادة بعد الفترات التى تمتع بالتفكير الشائع
البناء ، يقف أمامه الخلف مشدوهاً فلا يدري أين سبيل التجديد والإبداع ،
وعندئذ يتعمق بمرضى الماضى وتخبر ما يروقه من كنوزه ، وتلفيق بعضها مع بعض
عسى أن تستوى مذهباً جديداً . . . وحسب هذا المذهب قصوراً ونقصاً أنه يعزى
الإبداع الحقيقى فى التفكير الفلسفى ، إذ الأصل فى كل مذهب — فيما يقول
البعض — أنه كل متكامل ، فكيف يجوز من الناحية النظرية تلفيق مذهب
جديد من فكر مسلوخة من مذاهب مختلفة متنافرة . . . ؟ إن الفكر متجدد
مطور على الدوام أبداً ، فليبقى باب التأمل الصحيح مفتوحاً على مصراعيه ،
وليس يمنع هذا من الارتفاع بتراث الماضى والإفادة من كنوزه ، أما الاعتقاد بأن

السابقين قد كشفوا الحقائق كلها ، ولم يتركوا خلفهم مجالاً لبحث فضائل مبدع
يعرق لاضحى كبير ويرى كل ملاقة العقل لا محالة .

أما حلة رواد الفكر الحديث على ماضي التفكير الفلسفى ، فقد كان لها
ما يبررها فى ذلك العصر ، إذ أرادوا بها أن يحرروا الفكر الجديد من « استبداد »
السلطة الدينية — ممثلة فى أرسطو — و « طغيان » السلطة الدينية — ممثلة فى
الكثنية — وتطلخوا إلى أن يتفكروا العقل الجديد من الجمود والركود إلى الحركة
والحيوية ، ومن التقليد والحماكة إلى التجديد والإبداع ، وقد لا يبدو الحق من
يقول إن هذه الظاهرة كانت وابتداء عصرها ، وأنها بوضوحها القديم قد انتهت
بانتهاى ميرواتها .

« » « »

والأدنى إلى منطق العقل أن تقول مع « ليون روبان » Leon Robin
إن إغفال ماضى التفكير ميسور فى العلم مستحيل فى الفلسفة ، لأن تاريخ العلم
غضائى عن العلم نفسه ، وليس هذا هو الحال فى تاريخ الفلسفة ، فإن تاريخ الفلسفة
فلسفة ، وهو يبدو أمام الفيلسوف فى تجديد وتطور متصل ، إلى جانب أنه يبدو
على مجرد التوسع فى المعرفة ، والمشكلات التى أثارها القدامى من الفلاسفة لم تزل
بمبدأ باقية وستظل باقية أبداً ، لم تغير موضوعاتها وإن طعمها البحث بعناصر
جديدة ؛ أما تاريخ العلم فليس جزءاً عن العلم نفسه ، إنه ماضى العلم ، هو الجزء
الثانى من المحاولات التى قام بها العلماء ابتغاء التوصل إلى الحقيقة ، أو هو الجهد
الذى أدركه النسيان بعد أن بلغ أصحابه النفاية المطلوبة منه ، وهذا الماضى يشجع
رغبة الطامع فى التوسع فى المعرفة ولا يتجاوز هذا الحد ، أما تاريخ الفلسفة فإنه
يكون جزءاً منها ، ومن ثم يرضى أعظم مطالب الفكر وأشملها (١) .

(١) L. Robin, La Pensée Grecque et les Origines de L'Esprit Scientifique

1932 - p. 5 - 6.

نقل إل الانجليزية M.R. Dobie تحت عنوان : (Greek Thought & the Origines of the Scientific Spirit 1928 - p.6).

والباحث في ماضي الفلسفة كلما توغل في مجاهله صادفته في كل لحظة من
الاحداث أصالة Originalité لا عهد له بها من قبل ، ولن تجعل مرة أخرى فيها
بعد ، والارتداد إلى هذا الماضي لا يسوق مالاقة العقل ، وإنما يشجع على تحرير
الفكر وبمساعدة على تقويض الأفكار التي يسوزها التمهيد ، ويمحول دون التسرع
في إصدار الأحكام المبسرة فيما يقول « إميل برييه »^(١) إنه يقفنا على التفكير
البناء الشامخ ويضربنا بحب الحقيقة ويعلمنا مناهج كشفها ، ويشير فينا روح
البحث النزيه والتفكير الدقيق ، إنه يكشف عن المحاولات التي قام بها الفلاسفة
رغبة في حل الإشكالات التي عرضت لهم ، ويهتدي إلى الإلمام بمواضع الخطأ
في محاولاتهم ، ومواطن القوة في تفكيرهم ، ويثير في النفس النقد الحر ... إن في
وسع دارس العلم أن يقنع بالتنازع - النظريات - التي انتهت إليها مباحث
العلماء دون الرجوع إلى تطور التفكير الذي أسلم إليها ، لأن ماضي العلم هو الجزء
الغني من العلم^(٢) - كما قلنا من قبل - أما دارس الفلسفة فإنه لا يستطيع قط
أن يستغنى عن ماضيها ، لأن هذا الماضي يكون جزءاً منها ويشترك معها في
موضوع واحد ، والجديد في الفلسفة يقوم في المادة على قديم ، وإذا نزع أصحاب
الجديد إلى تقويض القديم أصلاً في أن يقوموا ببناءهم جديداً من كل وجه ، تبينوا
آخر الأمر أن البناء الجديد قد أقيم من لبنات قديمة ، وأدرك الناقد المحايد - متى
كان ملماً بـماضي الفلسفة - أن كثيراً من الحلول التي قدمها لحل المشكلات
السابقة من الفلاسفة ، يزخر قوة وينبض حياة ، وقد يبدو أمام المنطق السليم
أصح وأسلم من كثير من الحلول التي يقدمها لهذه المشكلات المعاصرون من

(١) E. Bréhier, L'Hist. de La Philosophie Vol - 1 p.1

(٢) ومع هذا تفتي جامعات العالم المتمددين بتدريس تاريخ العلم ، وقد قال لي منذ عشر
سنوات A.C. Crombie المدرس يشتم تاريخ العلم وفلسفته بجامعة لندن ، إن جامعتي قضاة
جامعات الدنيا بأنها لا تقنع بتدريس تاريخ العلم كمادة ، وإنما تخصص له قسماً department
هيئة تدريس كاملة ... !

الفلاسفة بل إن لفلاسفة القديس حاربوا الماضي كانت فلسفتهم من غير شك على اتصال وثيق بالماضي وراثته ١ وفي مقدمة هؤلاء كبيرهم « ديكارت » أبو الفلسفة الأوروبية الحديثة ، ذلك الرجل الذي لم يعتقد قط أنه تعلم أو كان يمكن أن يتعلم شيئاً من أحد كائن من كان ١٠ والذي أخذ على عاتقه أن يعيد تنظيم العالم وحده ١ وأن يأخذ مكان أرسطو في مدارس العالم المسيحي ... والذي أراد بقصة المدفأة^(١) أن يستبعد كل الجاهود التي بذلها الفلاسفة من قبل ، وأن يستأنف للفلسفة وكان أحداً قبله لم يُفلسف ، وأن يحدد البناء لأول مرة ولآخر مرة — فيما يقول أستاذنا « الكسندر كواريه »^(٢) هل انقطعت صلة هذا الفيلسوف بالماضي الذي كان يحاربه وهو يعيد بناء الفلسفة ... ؟ كلا فقد جاءت فلسفته على تعارض مع فلسفة القدماء ، أنشأها على أنقاض الفلسفة الأرسطاطاليسية التي جدت في هدمها ، وأقامها من لبنات استمد الكثير منها من فلسفة القديس « أوغستين » + ٤٣٠ والقديس « أنسيلم » + ١١٠٩ ودنيس سكوت + ١٣٠٨ ومن إليهم من فلاسفة العصور الوسطى ، أليس معنى هذا أنه كان على اتصال وثيق بالماضي وروحه ، وأن الماضي كان له تأثيره الخلقى النفاذ على فلسفته ... ؟ والفريب أنه يمتزج هو نفسه — مع جلته على الماضي — بأن منهجه يقتضى أن يستعين بما وقف عليه من تراث الماضي (والحاضر) بعد أن يقوم بفحصه واختباره بعقله حتى يتسنى له أن يستبعد

(١) خطر له وهو جالس أمام المدفأة في يوم بارد أن المصنوعات التي اشترك في صنعها كثيرون ، نجى أقل كالا من المصنوعات التي أخرجهما صانع واحد ، والبيت الذي يشيده بناء واحد يبدو أكثر من بيت يشارك في بنائه كثيرون ، والمدينة التي تنشأ على أجيال متعاقبة تبدو أقل نظاماً من المدينة التي تقام دفعة واحدة ؛ وكذلك الحال في العلوم ، شارك في تكوينها على مر العصور كثيرون ، فجاءت خلواً من اليقين ، وحملت بالأخطاء والأغالييل ، ومن هذا وجب أن ينهض بإعادة بنائها فرد واحد ... ١١ وقد شرع هو في النهوض بهذا العمل ... ١

(٢) A, Koyré, Trois Leçons sur Descartes 1937 — p. 9 & 24.

انظر ترجمته العربية للأستاذ يوسف كرم : ثلاثة دروس في ديكارت

الباطل منه ويبقى على الحق فيه ... ! وفي قصة سلة التفاح التي وردت في خطابه
إلى الأب ميلان^(١) ما يشهد بما نقول .

إن تاريخ الفلسفة يقفنا على مختلف وجوه النظر التي قيات في موضوعات
البحث الفاسفي ، من هنا مست حاجة المشتغلين بالفلسفة إلى الاعتراف من معينه
والاستمانة بترائه على الخلق المبقرى الأصيل ، وبالرجوع إليه يعرف دارس
الفلسفة بدء التفكير في كل مشكلة تعرض له ، ويُلَمّ بالانطورات التي أدركت
هذا التفكير ، والحلول التي قدمها الفلاسفة للمشكلات خلال الزمن ، وهذا كله
كفيل بأن يشير في نفسه روح النقد الحر ، ويفريه بمعجبة الحقيقة ، ويدفعه إلى
الاستمساك بالقيم العليا من حق وخير وجمال .

من أجل هذا وغيره — مما أسلفنا — تؤخينا أن نجتمع في كتابنا الحلول
التي قدمها لمشكلات الفلسفة القدماء والمحدثون والمعاصرون على السواء ، ولم نجد
في حاضر الفلسفة ما يفي عن عاضبيها ، بل آثرنا أن نعمل من معين الماضي الذي
يجري فياضا متجدداً مع كل عبقرى في أى عصر من عصور التاريخ ، وإنا نترجو
أن يتكفل هذا التراث الفنى الخصب بإثراء العقل وإغصاب المعرفة وإضاءة
الطريق إلى الأصالة والإبداع .

توفيق الطويل

أكتوبر ١٩٥٨

(١) يقول إذا كان لديك سلة من التفاح بمضه فاسد متلف للبعض الآخر ، فإذا فعلت
لتتخلص من الفاسد إلا أن تفرغ السلة كلها ، وتأخذ في فحص التفاح واحدة واحدة ، لتعيد
السليم منه إلى السلة وتطرح النالف بعيداً عنها — والمعنى واضح فالسلة هي العقل والتفاح هو الأفكار
التي تملأه — انظر ص ٢٤٣ من هذا الكتاب .

مقدمة الطبعة الثانية

هذه طبعة مُنقَّحة مُوسَّعة ، تَضَمَّتْ إضافاتٍ تجاوزت ثلث حجم الكتاب في طبعته الأولى ، وانصبَّ أكثر هذه الإضافات على الفلاسفات المعاصرة — وقد كان حظها من الطبعة الأولى ضئيلاً ؛ ويزيد هذه الإضافات تبريراً قولنا في مقدمة طبعتنا السالفة « إن نطاق البحث من السمة بحيث يقتدر استيفاء دراسته على الوجه الأكمل في كتاب ، وقد كُنَّا نقوِّحُ عند دراسة موضوعاته المتشعبة أن نقدير أظهِر عما قيل فيها من مذاهب ، كناذِج نشير إلى اتجاهات الفكر البشري في حل ما يعترضه من إشكالات ، ولا نهدف إلى حصر المذاهب أو إحصاء اتجاهات المنفل في كل موضوع » .

وإن لأرجو الآن — والله الكتاب في طريقه إلى أيدي قرائه — أن أكون قد أصبْتُ من التوفيق ، لقاء ما استنزفتُ من جهود ، واحتملت من عناء ...
والكمال لله أولاً وآخرأ ؟

مقدمة الطبعة الأولى

هذا كتاب أُجِلَّت فيه أسس الفلسفة وأصولها ، في محاولة أريد بها توغُّي الدقة في الدراسة وتحرُّي البساطة والوضوح ، في غير ابتذال يُخرج الكتاب عن نطاق البحث العلمي ؛ وقد حرصنا على الإحاطة والشمول الذي يحتمله بحث يتأى به صاحبه عن الدراسة المنهجية ما استطاع إلى ذلك سبيلا ، وتحرينا عند عرض المذاهب ومناقشتها أن نستبعد التحيز من حسابنا ، فلا ننسى محاسن المذهب ونحن في غمرة الكشف عن مآخذه ، ولا نفضل عن وجوه التفات فيه ونحن منصرفون إلى بيان محاسنه ، فليس أضلَّ عندنا من رفض مذهب كامل أو قبوله جهة وتفصيلا ، إذ بالغنا ما بلغ غيبق الباحث بمذهب ما - أو حتى بالأسس التي يقوم عليها مذهب ما - فإنه واجدٌ في ثغايا بعض ما يروقه وبرضيه ، ومثل هذا يقال على المذهب متى كان ماثرا لإعجاب الباحث المنصف ، إن مواضع الضعف لا يتنافى وجودها مع موطن الإعجاب ، ومنهج البحث العلمي لا يحتمل التحيز ولا يستقيم مع التعصب ، ولا يضيق بالنزاع بين المذاهب وهي تنشُد الحقيقة في مظانها .

ولكن من الفلاسفة المعاصرين من يضيق بأي نزاع يقوم بين الفلاسفة ، لأنه يشهد بأن الفلسفة لم تنجح في حل مشاكلها نجاح العلم الطبيعي الذي يستغنى بالتجربة ولا يُذعن لغير جوابها ، فالأستاذ آير A. J. Ayer - أستاذ الفلسفة الحالي بجامعة لندن - يصرح في كتاب من كتبه - يُعتبر اليوم على صغر حجمه إنجيل الدعوة إلى الوضعية المنطقية المعاصرة - بأن المذهب الذي يدين به مستكفل لا محالة بالقضاء على مدارس الفلسفة التي يقوم بينها بصدد اطلاق نزاع ، لأن هذه المدارس قد أصبحت بعد قيام مذهبه تهذي ولا تقول إلا لُفوا^(١) ١١

(١) هو كتاب A. J. Ayer, Language, Truth and Logic قارن مثلا مطلع الفصل الثامن من ١٣٣ - ١٣٤ من طبعته التاسعة (فبراير ١٩٤٩) ، وقارن في التطبيق على هذا -

وإلى ما يشبه هذا الموقف عامة ذهب أصحاب المذهب العملي Pragmatism منذ مطلع القرن الحاضر^(١).

ولكن الواقع أن التسليم بمقدمات المذهب الوضعي عامة — والوضعية المنطقية خاصة — يستوجب التسليم بما يلزم من هذه المقدمات من نتائج ، فالوضعية ترى أن الفلسفة — بمعناها التقليدي^(٢) — قد أصبحت بعد قيام العلم الطبيعي ومناهجه « غير ذات موضوع » ! إن قضاياها خالوا من كل معنى يُحتمل أن يوصف بالصدق أو بالكذب ! وإذا كانت الفلسفة قد استنفدت موضوعها وافتقدت ما يبرر اليوم وجودها ، أصبح من العبث أن نتحدث عن وجود فلاسفة يتنازعون بمسدد الحقيقة^(٣) ! وقد فصل أتباع الوضعية المنطقية بين قضايا العلم التصورية وقضايا العلوم الطبيعية فملا قاطعها ، فجعلوا الأولى قبلية — سابقة على التجربة — تحليلية يستخرج محولها من موضوعها ، ومعيار الصدق فيها قانون عدم التناقض ، وجعلوا الثانية بعدية تركيبية يزبد محولها على موضوعها ما ينبىء عن علم جديد ، ومعيار الصدق فيها هو « الواقع » ، فالتجربة علازم الأمل كذا زعموا إلى تقويم حقيقة ،

الموقف رأى أحد المعاصرين من خصوم الوضعية المنطقية وهو « موريس كورنفورث »
M. Cornforth في كتاب نشره عام ١٩٥٠ تحت عنوان :
In Defence of Philosophy against Positivism and Pragmatism

(١) ضاقوا بالتراجع الذى يشور بين الفلاسفة من أجل الحقيقة ، فقالوا إن العبارة بقيمة الفكرة في دنيا الواقع ، قصوابها أو غلطها مرهون بنتائجها في حياتنا العملية ، وإن كره أتباع النزعة المنطقية تصورية ؛ بهذا تحول مذهب البرجماتية إلى منهج يستخدم لتقضاء على النزاع الذى يقوم بين الفلاسفة بشأن الحقيقة ، ولا ضمير في نظر أتباعه من أن تفسر الظاهرة الواحدة بعدة نظريات قد يضاد بعضها بعضا . . . وسنعود إلى تفصيل هذا في حينه ، انظر من ٤٨ وما بعدها و ٥٢ وما بعدها و ٣٢٢ وما بعدها - وقارن : W. James, Pragmatism : من ٤٣ - ٨١ من الطبعة الحادية والعشرين وقد صدرت عام ١٩٢٤ وتوفيق السويل مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق ١٩٥٣ من ٢٥٧ - ٢٦٣

(٢) قارن الفصل الأول من الباب الأول :

(٣) انظر شرح هذا في ص ٢ : وما بعدها و ١٩٢ وما بعدها وغير هذا من صفحات

هذا الكتاب .

واستبعدوا من نطاق البحث العلمى كل ما لا يخضع لمهيج البحث التجريبي ،
فبرزوا هذا ادعاءهم بأن النسليم بمذهبهم يُفرض لا محالة إلى اختفاء النزاع بين
الفلاسفة^(١) وسيأتى بيان هذا بالتفصيل فى عدة مناسبات تالية .

للاوضيين فى هذا دينهم ولنا دين ، وإن كان بين اتجاه هذا الكتاب واتجاههم
صلات رحم وشائج قرى^(٢) ١١ أن يختفى النزاع بصدد الحق بين الفلاسفة ما بقى
عقل فى رأس إنسان ، ومن السذاجة أن يظن ظان أن عقول جميع لمكربين
سد نصب يوماً ما — أو ينبغى أن تُصَبَّ — فى قالب وضى يتلاشى منه كل نزاع
حول الحقيقة ، وأن الباحث ينبغى ألا يعرض لدراسة موضوع يقتدر إحصاءه
لمناهج التجريبية ، وأن كل بحث لا يتحقق فيه هذا قللم رىء منه ! حقيقة إن
استبعاد التفكير الوضعى من مجول الدراسات الفلسفة ضلال مبين ، ولكن قبول
هذا التفكير لا يعنى قط أن الوضيين كانوا على حق عندما استبعدوا من حسابهم
كل ما عداه من وجوه النظر ؛ هذه التسامحة يستقبل الكتاب تطاحن المذاهب
ونزاع المدارس ، ولا عبرة بعد هذا بما يقوله كل فريق فى صاحبه .

وبعد ، فإن كتابنا يشمل خمسة أبواب ، عرضنا فى أولها للفلسفة مجالاً ومنهجاً ،
فعرّفنا نشأتها وتاريخها وموضوعها وغرضها ، ورازنا بين منهج البحث عند العقليين
ومنهج البحث التجريبي الذى تصطنعه العلوم الطبيعية ؛ وعرفنا من حديثنا عن
مجالها أنها تتناول بالدراسة ثلاث مشا كل رئيسية : (الأنطولوجيا) أو مبحث
الوجود ، (الإپستمولوجيا) أو نظرية المعرفة ، (الأكسيولوجيا) أو مبحث القيم ،

(١) قارن فى هذين الدوعين من التفضايا كتاب « آير » Ayer السالف ص ٩ - ١٠ و ١٦ -
١٨ و ٧٨ - ٧٩ ثم انظر ص ٥٨ وما بعدها من بحث لنا تحت عنوان : « العلميون
والتجريبيون فى فلسفة الأخلاق » مجلة كلية الآداب بجامعة القاهرة ، عدد مايو ١٩٥٢ ، وقد
عرضنا لتوضيح هذا فى عدة مناسبات فى هذا الكتاب ، قارن مثلاً ص ٢٠١ وما بعدها .

(٢) المعروف أن دعوة المذهب العقل لا يرفضون الموقف الوضعى وإن كانوا لا يقتنعون
به ، ومن حكمهم الوضعيون ، يستمنهم الرضا من مرقمهم ، ولا يجمعون مبرراً للنسليم بموقف
خير . : ! وفى مبدأ للتحقق عند أنواع الوضعية الماطية خاصة ما يشهد بما نقول .

فأوردنا لكل مبحث من هذه للباحث باباً ، ثم دشنا في مبحث الوجود عن « مابعد الطبيعة » ومؤلف الرضمين من إنكاره ، وعرضنا في نظرية المعرفة البحث في القدرة على إدراك الحقائق بين منكريها من الشكاك ومؤيديها من أهل اليقين ، وأشأنا هذا إلى الحديث عن « طبيعة المعرفة » لذنين حقيقة العلاقة بين الشيء المدرك والقوى التي تدركه ، وعقبنا على هذا بالبحث في منابع المعرفة وأدراكها كما تبدر في مذاعب المنقلين ومذاعب التعبيريين ومن وقفوا بينهما ، وتدلنا عن هذا إلى مبحث القيم ، عصفين بالبحث في : الحق والخير والجمال ، حددنا مشاكلها وناقشنا اتجاهات الفلاسفة في تصوّرهم لطبيعتها وفهمهم للمقاييس التي تُعطى في تقدير قيمها أو تدوّنها ، وعقبنا على كلّ منها بتاريخ العلم الذي يرضى لدراستها تاريخياً وموضوعياً .

هذه الأبواب الأربعة كان يمكن أن ينتهى كتابنا عن « أسس الفلسفة » ولكن مذهب الكتاب في عصر على يد مؤلف مصرى قد اقتضى التفتيح بهاب خاضع نقلاً عن الفلسفة الإسلامية مجالاً ومنهجاً ، وأسلمنا الحديث من محالها إلى التعمق في علم الكلام والتصوف في الإسلام ، على اعتبار أن الكلام والتصوف يدخلان في نطاق الفلسفة الإسلامية .

وهكذا ينتهى كتابنا الذي نضرب إلى أربعة عشر فصلاً ، يرى القارى* النقط التي تضمنها كلّ منها مُجمّلة في الفهرس التحليلى التالى ، ومُفصّلة فيما يليه من صفحات الكتاب .

واختتمنا الكتاب بكشاف لأفكار الأعلام من فلاسفة ومفكرين ، مع الإشارة إلى سنوات وناتهم إن كانوا قد تارقوا دنياهم ، أو ذكر مهنهم أو تاريخ ميلادهم إن كانوا لا يزالون أسياء ، وعقبنا على كشاف الأعلام بدليل يتضمن أهم المقادير والمدارس والمسائل والموضوعات العامة^(١) ، ويليه مُصمم في ترجمة المصطلحات

(١) حللنا المسائل والموضوعات من هذا الدليل في الطبعة الثالثة اختصاراً لمواد الكتاب بعد أن نُصّغ .

والدائل التي وردت في الكتاب ؛ وزودنا هوامش الصفحات -- أولاً بأول --
بالمصادر التي استقينا منها مادة البحث ، مقرونة بمصادر أخرى في كل موضوع
على حدة ، وآثرنا مع هذا أن نضيف في آخر كل فصل من فصوله أبواب من
أبوابه ثبتاً بمجموعة من مصادر عامة أخرى يستعين بها من يريد التوسع في دراسة
موضوعه ، واضطررنا كثرة المصادر إلى الحرص على تفادي تكرارها -- حتى
حين تنداخل فصول الكتاب وتتمس الحاجة إلى هذا التكرار .

يرى القارئ -- من هذا الذي أضفنا -- أن نطاق البحث من السعة بحيث
يعدّ استيعابه دراسة على الوجه الأكمل في كتاب ، وقد كنا نقوخي عند دراسة
موضوعاته المتشعبة أن نتخير أظهر ما قيل فيها من مذاهب ، كناذج تشير إلى
اتجاهات الفكر البشري في حل ما يعترضه من إشكالات ، ولا تهدف إلى حصر
المذاهب أو إحصاء اتجاهات العقل في كل موضوع ، فليكن هذا الكتاب الذي
أجهلنا فيه موضوعنا بشيراً بسلسلة من الكتب تتناول موضوعات هذا البحث
بالتفصيل ، عسى أن تضيء ما يحتمل أن يكون مغالماً أو غامضاً في مناطق هذا
المجال الرحب .

هذا هو الكتاب الذي نقدمه اليوم لقراءنا آملين أن يسد في مكتبتنا
العربية فراغاً ، وأن يكون في منهج البحث الذي اصططناه في دراسة مسائله
هرماً ومنافشة ، ما يحقق الغاية المرجوة من وضعه وإصداره .

فهرس الكتاب

مقدمة

٣	مقدمة الطبعة الثالثة
١٠	مقدمة الطبعة الثانية
١١	مقدمة الطبعة الأولى
١٦	فهرس الكتاب
٢١	إهداء الكتاب
٢٢	ملاحظات

الباب الأول

٢٣

الفلسفة مجالا ومنهجيا

٢٤

مجل الباب الأول

الفصل الأول

٢٥

مجل الفلسفة

١- نشأة الفلسفة بين الشرق والغرب : تمهيد ٢٥ - حظ الشرق من نشأتها ٢٦ -

يرود نشأتها إلى الغرب ٢٧ - تعويل رده إلى الشرق (عند القائلين بهذا الرأي) ٢٨ .

٢- مفهوم الفلسفة عند مختلف المدارس : بدء الفلسفة وتطورها ٣٣ - مفهوم الفلسفة

بين الفلاسفة الثلاثة : المادة والمفاهيم المعاصرة ٣٩ - (أ) استمرار الموقف التقليدي

٤١ - (ب) الموقف الوضعي والوضعية المنطقية المعاصرة ٤٢ - موازنة بين الموقفين

السالفين ٤٤ - [موقف الاتجاه لعمل (البرجوني) المعاصر من الفلسفة ٤٨ -

(د) موقف المادية الجدلية (الماركسية) من الفلسفة ٥٣ - موقف الوجودية من الفلسفة

التقليدية ٥٦ - تنفيذ ٦٠ .

٣- موضوع الفلسفة ٦٩ - (أ) الأنطولوجية أو مبحث الوجود ٧٠ - (ب)

الإپستمولوجيا أو نظرية المعرفة ٧١ - (ج) الأكسيولوجيا أو مبحث القيم ٧١ -

(د) من ملحقات الفلسفة ٧٢ - (١) فلسفة القانون ٧٣ - (٢) فلسفة الدين ٧٤ -

(٣) فلسفة التاريخ ٧٥ - (٤) فلسفة لسياسة ٧٨ - (هـ) في استقلال العلوم

الإنسانية ٨٠ (١) مدى استقلال علم النفس من لفلسفة ٨٠ - (٢) مدى استقلال علم

الاجتماع ٨٤ - (و) تهذيب ٨٧ - (هاش ٨ ص ٢٧ - ٧٨ على زملاننا المشتغلين

بعلم النفس والاجتماع في الجامعات المصرية .

- ١٠٥ - غاية الفلسفة ٩٧ - نماذج من غايات الفلسفة (١) عند جبهة التقدم ٩٨ -
(ب) في المصور الوسطى ١٠٥ - (ج) في المصور الحديثة ١٠١ - تعقيب
١٠٥ - مصادر ١٠٩ .

الفصل الثاني

١١١

في مناهج البحث في الفلسفة

- تمهيد في مناهج البحث ١١١ - صور من المنهج : ١ - الاستنباط ١١٢ - (١)
القياس الصوري ١١٢ - (ب) الاستنباط العقلي ١١٤ - منهج البحث العلمي
(عند ديكرات وملت) ١١٦ - (ج) الاستقراء التجريبي ١١٧ - مراحل
منهج البحث التجريبي ١٢٥ : (١) الملاحظة والتجربة ١٢٥ (ب) وضع
الفروض ١٢٨ (ج) تحقيق الفروض ١٢٩ - من تاريخ منهج البحث التجريبي
١٣٣ - في خصائص المعرفة العلمية والفلسفية ١٤٠ - مبررات المعرفة العامة ١٤٠ -
أظهر مميزات المعرفة العلمية ١٤١ - أهم صفات العالم (١٤٥) (١٤٥) - ١٤٦
من « داروين » كنموذج للعالم المثالي (١٤٦) أظهر مبررات المعرفة الفلسفية ١٤٦ - أهم
خصائص الموقف الفلسفي ١٤٨ - علاقة العلم بالفلسفة تاريخياً ١٥٢ - مصادر ١٥٨ .

الباب الثاني

١٦١

الأنطولوجيا أو مبحث الوجود

١٦٣

مجل الباب الثاني

الفصل الأول

١٦٥

ما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا

- اشتراط الميتافيزيقا بالأنطولوجيا والآنطولوجيا ١٦٥ - مجال ما بعد الطبيعة ١٦٦ -
إمكان قيام ما بعد الطبيعة عند أرسطو ١٦٩ - مذاهب في تفسير الوجود ١٧٢ -
المذهب المادي ١٧٣ - المذهب الروحي ١٧٩ - مذهب الروحانية المتكثرة ١٨١ -
مذهب الروحانية الواحدة ١٨٣ - تعقيب ١٨٤ - مصادر ١٨٩ .

الفصل الثاني

إنكار ما بعد الطبيعة عند الوضعيين

١٩٠

عرض ومناقشة

- تمهيد في خصوم الميتافيزيقا التقليدية ١٩٠ - موقف الوضعيين التقليدية من التفكير
الميتافيزيقي ١٩٢ - تمهيد في الوضعيين المنطقية المعاصرة ١٩٥ - موقفها من التفكير
الميتافيزيقي : (١) موازنة بين الوضعيين التقليدية والوضعيين المنطقية ١٩٩ - (ب)

صفحة

إنكار الوضعية المعاصرة لما بعد الطبيعة ٢٠١ - مناقشة المذهب الوضعي في رفض ما بعد الطبيعة ٢٠٢ - مناقشة الوضعية المنطقية في رفضها لما بعد الطبيعة ٢٠٩ - وجه الحاجة إلى ما بعد الطبيعة ٢١٧ - مصادر ٢٢٠ .

الباب الثالث

٢٢١

نظرية المعرفة أو الأپستمولوجيا

٢٢٣

مجل الباب الثالث

مجال نظرية المعرفة ٢٢٥ .

الفصل الأول

٢٢٧

إمكان المعرفة

تمهيد ٢٢٧ - (أ) مذهب الشك ٢٢٩ شك الإپستمولوجي ٢٣١ - (ب) مذهب اليقين ٢٣٧ - تمهيد في الشك المنهجي ٢٣٨ - بعض أساليب اليقين ٢٤٤

الفصل الثاني

٢٤٩

طبيعة المعرفة

تمهيد ٢٤٩ - مذهب الراقصين ٢٥٠ - (أ) الواقعية الساخرة ٢٥٠ - (ب) الواقعية النقدية ٢٥٢ - (ج) الواقعية الجديدة ٢٥٣ - (د) الواقعية النقدية المعاصرة ٢٥٠ - مذهب المثاليين ٢٥٥ - (أ) المثالية الذاتية ٢٥٨ - (ب) المثالية النقدية ٢٥٩ .

الفصل الثالث

٢٦٦

منابع المعرفة وأدواتها

تمهيد ٢٦٦ - المذهب العمل : خصائص المذهب ٢٦٦ - المذهب العقلي في فلسفة ديكرت ومبرسته ٢٧٠ - المذهب التجريبي : من تاريخ المذهب التجريبي الحديث ٢٧٢ - المذهب التجريبي في فلسفة جون لوك ٢٧٤ - المذهب التجريبي في فلسفة دافيد هيوم ٢٧٧ - مراحل التجريبية الحديثة في إنجلترا ٢٧٩ - موقف الوضعية المنطقية المعاصرة من المعرفة ٢٨٠ - موقف الاجتماعي من المعرفة ٢٨٥ - موقف الماديين من المعرفة ٢٨٦ - منابع المعرفة عند الصوفية ٢٨٨ تعقيب عام ٢٩٢ - مصادر ٢٩٧

الباب الرابع

٢٩٩

مبحث القيم أو الإكسيولوجيا

٣٠١

مجل الباب الرابع

الفصل الأول

٣٠٣

لمحة إلى القيم ومشكلتها

تمهيد ٣٠٣ - صوب نقيض ٣٠٤ - طبيعة القيم ٣٠٥ - علاقة القيم إحداهما بالأخرى

صفحة

٣٠٧ - التوحيد بين الحق والخير ٣٠٧ التوحيد بين الحق والجمال ٣٠٨ - التوحيد بين الخير والجمال ٣٠٩ - مصادر ٣١٩ .

الفصل الثاني

٣١٧

الحق - وعلم الحق

٣١٧

(١) الحق

طبيعة الحق ٣١٧ - مقاييس الحق ٣٢٠ - نظرية الوضوح ٣٢٠ - نظرية النفع ٣٢٠ الحياة (البرجانية) ٣٢١ .

مبدأ التحقيق ٣٢٦ - نظرية الإتصاف ٣٢٨ - (١) الإتصاف المنطقي ٣٢٩ - (ب) الإتصاف المتصل بمحدثات الواقع ٣٢٩ - النظريات السالفة ٣٣٠ : (١) نظرية الوضوح ٣٢٠ - (ب) مقياس النفع في المذهب العلمي ٣٣٢ (٢) مبدأ التحقق ٣٢٤ - (د) نظرية الإتصاف والتطابق ٣٣٤ .

٣٣٧

(ب) علم المنطق

من تاريخ المنطق عند القدماء ٣٣٧ - : المنطق عند الإسلاميين ٣٣٩ - تصور المنطقين من المنطق ٣٤٢ - منطق عند المحدثين ٣٤٥ - المنطق الوضعي ٣٤٩ - وجه الحاجة إلى المنطق ٣٥٠ - مصادر ٣٥٥ .

الفصل الثالث

الخير - وعلم الاخلاق
(١) الخير

٣٥٦

طبيعة الخيرية ومقاييسها ٣٥٦ - مذهب الخدسين (١) المستوى كثره خارج عن العقل ٣٥٧ - (٢) المستوى قائم في طبيعة العقل ٣٥٨ - مذهب الفائيين ٣٥٩ (١) مذهب الآلة ٣٥٩ : (٢) مذهب العاقبة أو المذهب الحيوي ٣٥٩ (١) مذهب الصائفة النيرى ٣٦٠ - (ب) مذهب الطاقة الاناني ٣٦٠ - مذهب الرعد والتسلك ٣٦١ - تعقيب ٣٦١ .

٣٦٤

(ب) علم الاخلاق

تمهيد في علم الاخلاق ٣٦٤ - معناه استقلائي ٣٦٦ - مجرده عند الوضعيين ٣٦٩ - موقف الرضعية المنطقية المعاصرة من فلسفة الاخلاق ومناقشته ٣٧٦ - صلة علم الاخلاق بالحياة العملية ٣٧٩ : قيمة المبادئ الخلقية ٣٨١ - مصادر ٣٨٦ .

الفصل الرابع

الجمال - وعلم الجمال

٣٨٨

٣٨٨

(١) الجمال

طبيعة الجمال : الانائية والوضعية ٣٨٨ - : تلويح الجمال في علم النفس ٣٩٢ -

صفحة

تقويم الجبال ٣٩٤ - مصدر المبقرة الفنية ٣٩٧ : نظرية الإلهام ٣٩٧ - نظرية
اللاوعي ٣٩٨ - الإلهام عند علماء الاجتماع ٣٩٩ - الإلهام عند علماء النفس ٤٠٠ -
تعب ٤٠٢ .

٤٠٣ (ب) علم الجبال

من تاريخ علم الجبال قديماً وحديثاً ٤٠٣ - أظهر مذاهب المحدثين في علم الجبال ٤٠٦ -
المذهب المنكح ٤٠٧ - المذهب الطبيعي ٤٠٨ - المذهب الرومانتي ٤١٠ - المذهب
الرمزي ٤١١ - مصادر ٤١٢ .

الباب الخامس

٤١٥ الفلسفة الإسلامية

٤١٧ مجل الباب الخامس

الفصل الأول

٤١٩ مجال الفلسفة الإسلامية

مجال الفلسفة الإسلامية ٤١٩ - مأخذها عند بعض المستشرقين ومناقشتها ٤٢٣ - غاية
الفلسفة الإسلامية ٤٢٧ - مصادر ٤٣٠ .

الفصل الثاني

٤٣٢ علم الكلام

علاقة الكلام بالفلسفة ٤٣٢ - بعض مظاهر الجدل عند المتكلمين ٤٣٥ - النظر العقلي
عند المنزلة ٤٣٩ - وعند الأشعر ٤٤١ - خصوم علم الكلام في الإسلام ٤٤٣ -
مصادر ٤٤٧ .

الفصل الثالث

٤٤٨ التصوف الإسلامي

نشأة التصوف وتطوره ٤٤٨ - سنج المبرقة الصوفية ٤٥٠ - التصوف والكلام
٤٥٢ - مصادر التصوف الإسلامي ٤٥٤ - التصوف النظري ومذاهبه ٤٥٥ - التصوف
العمل ومظاهره ٤٥٩ - موقف أهل السنة من التصوف ٤٦٠ - مصدر ٤٦٣ .

معجم في ترجمة المصطلحات والمذاهب والمسائل ٤٦٥
كشف بأشهر الأعلام ٤٧٧
دليل بأهم المذاهب والمدارس ٤٩٣
تصويبات ٥٠١
كتب المؤلف ٥٠٢

إلى زوجتي

في ظل حياة كريمة كفّلت لها أسباب الصفاء والاطمئنان ،
أعددت هذا البحث ، وبفضل ما وهبت من جهد ، وقدمت من عون
— حتى بعد أن رأى النور ابننا حسام — تيسر ظهور الكتاب على
هذه الصورة ، فأليك أهدى هذا الجهد ، آية تقدير لفضلك ،
وعرفان بجميلك .

ت . ط

ملاحظات

١ - في متن الكتاب ، وفي كشف الأعلام بوجه خاص أشرفنا - بعد أسماء الفرنجة من الفلاسفة والمفكرين - إلى ستة الرغبة مصبوبة بعلامة الصليب + كما جرت عادة الكثيرين من كتاب العرب ، وقد تمنا هذا فيمن ورد ذكر أسمائهم عامة إلى عامنا الحاضر - إلا قلّة منهم أشرفنا في الكثير من الحالات إلى صفة ميلادهم إذا كانوا لا يزالون أحياء ، أو لم يبلغنا عن وفاتهم شيء .

٢ - توخينا في رسم أكثر أسماء الأعلام أن نحفظ بها كما شاعت في كتب العرب أو عند المحدثين ، وما لم يصحح شأنها فيها أبنيينا على المقطع الأخير في رسمه باللاتينية /وعو (us) أو باليونانية (os) مع أن هذا المقطع نهاية للاسم تتغير بتغير الإعراب ، وعلى هذا جرت أكثر اللغات الأجنبية ، واحتفظنا أحيانا بحرف (p) بناءً في أكثر الحالات دون أن نقلبه فاء كما فعل البعض فتمسّا : پير و ن Pyrro مثلاً - وعلى هذا سار العرب فيما لم ينقلوه عن السريانية وإن لم يمنحنا هذا من أن نقول فيثاغورس Pythagoras تمشياً مع النطق الشائع .

٣ - في هوامش الصفحات إشارة إلى أسماء الكتب ، إذا تكرّر الكتاب اختصرت الإشارة إلى bid أو op. cit ويراد بهما : المصدر نفسه - أو المكان نفسه - وذكرنا بعد رقم الصفحة في بعض المصادر الفرنجية : ff ومعناها : ما بعدها من الصفحات .

الباب الأول

الفلسفة مجالاً ومنهجاً

الفصل الأول : مجال الفلسفة

الفصل الثاني : منهج البحث في الفلسفة

الباب الأول الفلسفة مجالا ومنهجاً

لا يزال الباحثون في الفلسفة على خلافٍ بصدد نشأتها وتعريفها ،
وتحديد موضوعها وبيان النرض منها ، ومنهج البحث فيها ، فمن الخير
أن نتوخى الإيجاز في عرض آرائهم ، وأن نتحرى الاكتفاء بأشيعها
وأدناها إلى اتفاق الرأي بينهم .

وسينصب هذا الباب في فصلين : يتناول أحدهما نشأة الفلسفة
وتعريفها وموضوعها وفايتها - عند جمهرة القدماء والمحدثين
والماصرين - ويمرض الفصل الثانى للحديث عن منهج البحث فيها
مع مقارنته بمنهج البحث التجريبي الذى تصطنعه العلوم الطبيعية ، وذلك
توطئةً لتفصيل القول في الأبواب الثلاثة التالية عن مباحث الفلسفة
الرئيسية الثلاثة : الوجود والمعرفة والقيم .

الفصل الأول

مجال الفلسفة

- ١ - نشأة الفلسفة - ٢ - ظهورها عند مختلف المدارس -
٣ - موضوعها - ٤ - غايتها

١ - نشأة الفلسفة

بين الشرق والغرب

تمهيد - سخط الشرق من نشأتها - رد نشأتها إلى الغرب - تمثيل ردها إلى الشرق

تمهيد :

في القرن الرابع قبل ميلاد المسيح ردة « أرسطو » نشأة الفلسفة إلى اليونان ،
وانحدر بها إلى « طاليس » في النصف الأول من القرن السادس قبل الميلاد ؛
وتابعه في هذا الاتجاه جمهرة المحدثين من مؤرخي الفلسفة^(١) .

وفي القرن الثالث قبل ميلاد المسيح وضع « ديوجانس اللايرتي » كتاباً ضمنه
حياة مشاهير الفلاسفة ونظرياتهم^(٢) ، وعرض فيه لمحدث عن فلاسفة مصريين
ومشرقيين ، فارتد بنشأة الفلسفة إلى تراث الشرق القديم — ورأيه هذا لا يعدم
أنصاراً بين المحدثين .

(١) اتفقوا في ردها إلى اليونان ، واختلفوا في أول من تفلسف ، فذهب أمثال برتراند
رسل B. Russell إلى أنه طاليس ، ورأى فكتور كوزان V. Cousin ١٨٤٧ أنه
سقراط ، وقال سانتيير إنها المدارس الثلاث المتعاصرة : الأيونية والإيلية والميثاغورية . الخ .

(٢) قارن : Diogenes Laertius, Lives of Eminent Philosophers, ٩ vols. :
وقد ترجم إلى الإنجليزية ثلاث مرات ، ونقل إلى الألمانية والإيطالية ثم الفرنسية تحت عنوان :
Les vies des plus illustres philosophes de l'antiquité

هذا الشرق من نشأتها :

ويكاد يعتقد الرأي على أن للشرق القديم قد سبق اليونان إلى ابتداء حضارات مزدخرة تقوم على علوم هامة نافعة ، ودراسات نظرية دينية قيمة .

فأما عن الدين السلمي فحسبنا أن نشير إلى أن قدماء المصريين كانوا أول من ابتدع الرياضيات ^(١) والميكانيكا والكيمياء ^(٢) . وأول من اخترع الكتابة وأنشأ تكتاب وأقام المكتبات وشاد دور الكتب ، وأن البابليين والسكندانيين كانوا أول من درس الأجرام السماوية وأنشأ علم الفلك ^(٣) ... ومثل هذا يقال في سائر شعوب الشرق القديم من حيث سبقها للغرب في مجالات البحث التجريبي .

فأما عن الدين الكبير نرجس الدين فمن دلالات سبق الشرق للغرب في مجالات ما خلفت لنا قدماء الشرقيين من وجوه النظر العقلي في الألوهية والبحث ، والخرق والشر ، والبدا والمصير ... وغير هذا من مجالات توصلنا بصددوها إلى آراء تردّد منذ أنما بدأنا نكتب هذه التذات من تلامذة اليونان ^(٤) . وقد توعدّل مسند المائى

^(٥) تسحيق أجداد الإسرائيليين الأولين إلى وحدانية الله ، مع شمع الشريك وذبحه في هصرهم ، وصرحوا بأن الله قد خلق السكون من عدم ، وكانت الآلهة عند

(١) أقدم عملية حسابية تتألف من أرقام متعددة ، وجدت على ورقة بردى مصرية (لا تزال محفوظة في المتحف البريطاني) وقد نصحت منذ سنة وثلاثين قرناً من أصل أقدم منها بكثير . . .

(٢) اشتق اسم من الكلمة المصرية القديمة « كيمي » أى الأرض السوداء ، كانت قبل النيل رملة صحراوية فردها النيل خصبة سوداء .

(٣) سبقوا شعوب الأرض إلى ملاحظة السيارات السبع وربطها بأيام الأسبوع السبع ، وتقسيم اليوم إلى أربع وعشرين ساعة ، وتنبأوا مثل المائى السحيق بكسوف الشمس وخسوف القمر ونحو ذلك كثيراً برويه المؤرخون .

(٤) وجوه التشابه كثيرة حسبنا منها أن طاليس رد الموجودات إلى الماء ، وقد سبقه إلى هذا البابايرن ، ونلاحظ أن نظرية أبلوهر الفرد عند المصريين من اليونان ، وتنامخ الأرواح عند الميثافورية يشبهان ما عرف من قبل في معشقات الهند ، كما أن المأثور عن الروايفة والآبوة : به يشبه ما تنفسمند نجل الشرق التي تلتبس الخلام والرمادة من طرية المذرة ... الخ

خير من الشعوب تقوم بتنظيم المادة ولا تتجاوز التنظيم إلى الخلق ١ وتوصلت
 « الزرادشتية » الفارسية إلى « الثنائية » Dualism التي ارتدت فيها العالم إلى إله
 للخير وإله للشر ، أو مبدأ للحياة ومبدأ للموت ، كما عرف الميثود منذ أقدم العصور
 حلول الله في مخلوقاته ... إلى آخر ما يمكن ذكره في هذا الصدد . وكثير من
 فلاسفة اليونان الذين قيل إن الفلسفة قد نشأت على يدهم — كـ « كـ » كـ « كـ »
 وديمقريطس^(١) — قد أمروا بلاد الشرق القديم وانصلوا بثقافتها ، ونهلوا من
 معينها — باتفاق بين المؤرخين .

رد نكاتها إلى الغرب :

يمكن جبهة المحدثين من مؤرخي الفلسفة — مع اعترافهم بسبق الشرق
 القديم إلى ابتداء الحضارات ، وتأثر اليونان بتراث حكمائه — متفقون على أن
 لفلسفة اليونانية خلق عبقرى أصيل جاء على غير مثال ١ ومن دلائلهم على هذا
 أن من أخص ما كان يميز التفكير الفلسفي اليوناني : التماس المعرفة لذاتها ، بمعنى
 أن يتجه العقل إلى كشف الحقيقة بباعث من الذة العقلية ، ومن غير أن تدفعه
 إلى ذلك أغراض عملية أو غايات دينية ، وهذا النوع من المعرفة التزيرية قد نشأ
 لأول مرة في غال اليونان وعاش في كنفهم ؛ بحثوا في الوجود لمعرفة أصله ومصدره ،
 وتأملوا موجوداته وما يعرفها من صنوف التغير بدافع من الرغبة التزيرية في طلب
 المعرفة ، ومن غير أن تسوقهم إليها ضرورة ملحة ؛ أما الشرق القديم فقد التمس
 المعرفة ليست بها حاجة عملية ، أو يشبع بها عقيدة دينية ، وإلى هذين النبعين ترجع
 معلوماته التجريبية وتأملاته العقلية .

استخدم المصريون الرياضيات في مسح الأرض وشق النزع وغيرها من
 أغراض عملية ، واستعانوا بها بالميكانيكا على إقامة الأهرامات ، التي ما زالت
 تتحدى الزمن ، أقاموها لحفظ البعث المحنطة اعتقاداً منهم في خلود النفس وحساب

(١) زار الثلاثة مصر ، وأقام ثانيهم بها نحو اثنين وعشرين عاماً .

اليوم الآخر؛ ونوصاراً بعلم العقاقير أو الكيمياء في تحنيط الجثث واستخراج
الطور والأصباغ والألوان وغير هذا من أغراض دينية وعملية؛ ولكن اليونان
هم الذين أنشأوا هذه العلوم في صورتها النظرية الخالصة، تجاوزوا في الرياضيات
مرحلة الأمثلة الفردية المحسوسة إلى مرحلة التعاريف والبراهين فتوصلوا إلى
القوانين والنظريات التي تستند إلى البرهان العقلي^(١).

وكذلك كان الحال في علم الميكانيكا النظري، كان اليونان أول من عالج
دراساته بروح علمية، إذ كان لأرسطو الفضل في إنشاء هذا العلم النظري وإن
أخطأ للتوفيق في صيغة عباراته، وأكل فضله السكندريون من أمثال أرشميدس
٢١٢ ق. م. من « قننوا » للمعلومات الميكانيكية لأول مرة في تاريخ العلم.
وكان البابليون والسكندانيون قد سبقوا إلى مشاهدة الكواكب ورصدها،
عاشروا بهذا علم الملك العملي، ولكنهم كانوا مسوقين بأغراض تنجيمية
أو عملية (كعرفة فصول الزراعة ومواسم التجارة ونحوها)، أما اليونان فهم
الذين أقاموا علم الفلك النظري؛ رصدوا الكواكب لمعرفة « القوانين »
ووضع « النظريات » التي تفسر سيرها وتعال ظهورها واختفاءها، ويرجع الفضل
الأكبر في هذا إلى بطلهموس السكندري (في القرن الثاني) بكتابه « المجسطى »
الذي ظل المرجع الرئيسي في علم الملك حتى مطلع العصر الحديث.

ومثل هذا يقال في العلوم التي أدت إليها في الشرق القديم بواعث دينية،
أو أغراض عملية، عالجها اليونان بروح علمية حتى نشأت علومها نظرية تستند إلى
البرهان العقلي، وتقوم على « تفنين » المعلومات بخير باحث ديني أو عملي.

(١) مهد الطريق إن هذا طاليس وفياتاغورس وأبلامون... حتى جاء إقليدس الإسكندري
+ ٢٧٥ ق. م. Eudoxe ووضع كتابه « الأصول » الذي بقي المشهور الأمل للتفكير المنطقي
الكامل في أوروبا أكثر من عشرين قرناً، وساهم في هذا من اليونان الذين عاشوا في جامعة
الإسكندرية القديمة أرسطارخوس (أول من قد بعثه دوران الأرض) وإرشميدس وغيرهما.

هذا عن العلم التجريبي ومناهجه بوجه عام ، أما عن التفكير النظري المجرد
فحبنا أن نقول إنهم أرادوا به إصلاح الدين ، والنجاة من الشر ، ومن ثم كان
النظر العقلي عديم وسيلة وليس غاية في ذاته كما كان - الله عند اليونان ، وامتزج
في مناهج بحثهم الاستدلال العقلي بالخيال والبهادة ، واختلط في تفكيرهم الدين
بالفلسفة . بل كان تفكيرهم في هذه المجالات وليد معتقداتهم الدينية ، فلم يجرّدوا
الفلسفة من الدين ويصالجوا موضوعاتها لذاتها ، ومن هنا كان مجزم عن وضع
مذاهب تجل الحقائق التي يتوصلون إليها بالبرهان العقلي ، ومن أجل هذا جاهر
مؤرخو الغرب بأن الشرق وإن أشأ الحضارات الإنسانية الأولى ، فإن العلم والفلسفة
بمناهما النظري من ابتداء اليونان ؛ يقول شيخ الفلاسفة الماصرين « برتراند رسل »
(المولود في عام ١٨٧٣) Bertrand Russell في مطلع كتابه الضخم من « تاريخ
الفلسفة الغربية » إن اليونان — وليس قدماء الشرقيين — هم الذين « أنشأوا
الرياضة والعلم الطبيعي والفلسفة » . وفي مطلع القرن السادس قبل ميلاد المسيح ،
كان مولد العلم والفلسفة اللذين كانا — في ذلك الوقت — متمزجين ، لم ينفصل
أحدهما عن الآخر ^(١) . وإلى مثل هذا ذهب أساطين مؤرخي الفلسفة من أمثال
« تسلر » E. Zeller ، همضوا للرأي الذي شاع منذ الماضي السحيق ورد الكثير
من مذاهب الفلسفة الإغريقية إلى الشرق القديم ، وقالوا إن رأياً شاع منذ القرن
الثالث قبل ميلاد المسيح — لعل الشرقيين أول من اخترعوه ثم تبناه اليونان
بعد ذلك — وخلاصته أن الفلسفة اليونانية — أو معظم مذاهبها الناشئة على
أقل تقدير — قد هاجرت من الشرق القديم إلى بلاد اليونان ... وهم يمتزجون
بأن اليونان مدينون للشرق بالكثير من النظم الدينية والأخلاقية والمعلومات
الفلسفية والرياضية ، أما الفلسفة اليونانية ومناهجها فقد كانت خلقاً أصيلاً جاء

B. Russell, History of Western Philosophy, 1948, p. 81 ff. (١)

على غير مثال ، وقد سغفروا الاعتماد على التشابه في وجهات النظر بين الشرقيين
واليونان لتبرير الحكم بأخذ اللاحق عن السابق ، لأن التصوب للشرقية وإن كان
لما أساطيرها وقصصها الدينية من بدء الخلق ونحوه من موضوعات فلسفية ، فقد
كانت جميعها على جهل بالفلسف والتأمل في الوجود لمصرقة طبيعته والوقوف على
كنهه موجوداته ، بالإضافة إلى أن الفلسفة اليونانية تحمل طابعاً قومياً ملحمياً ،
إنها منذ نشأتها لا تستريح ديناً ، ولا تستقني سرناً ، بل لا تقيم لأمر منطلقاتها وزناً ،
على عكس الحال في حكمة الشرق القديم ، إذ لم يتدر لها قط أن تستل من
الدين وتستقني من وحيه . وقد كان « أرسطو » — وهو أقدم شاعر يجوز
أنه يناد عليه — يشر أن المصريين هم أول من ابتدع تطويع الرياضيات ، ولكنه
— مع ذلك في تتبع مذاهب القدماء في تراث الفلاسفة الأولين — لا يشير قط
إلى فلاسفة مصريين أو شرقيين ... إلى آخر ما يترك في هذا العدد جمهرة
الزخمين (١) .

أتد اليونان من تراث الشرق القديم في التثنون والتألمم العملية ، فأعانبهم
هذا إلى أن ينزغوا للبحث النظري التزيه في حقيقة الموجودات وعمايتها بحثاً
قوامه التعامل المنطقي والترابط العقلي والبرهان العقلي ؛ ساعدتهم على هذا اهتمامهم
بنظام الرق ، واعتقادهم بأن المبيد وظيفتهم القيام بالعمل اليشوي ، ومهمة السادة
أن يتفرغوا للبحث النظري البجرد ، أليس يقول أرسطو إن الاشتغال بالعلم
يتطلب الفراغ ... ؟ هكذا كانت نشأة الفلسفة بمسارها التقليدي على يدهم .

(١) قارن مقدمة E. Zeller, Outlines of the Hist. of Greek philosophy
Eng. Trans. by S.F. Alleyne & E. Abbott أو في ترجمة L.R. Palmer في طبعتها

تقبل ردها إلى الشرق :

وإذا كان هذا هو الرأي الشائع عند جمهرة مؤرخي الفلسفة ، فإن الشرق لم يعدم من الغربيين منصفين يقولون إن البحث العلمي في تراث الشرق القديم والكشف عن كنوزه الخبأة لا يزال حديث عهد ، وقد يكشف المستقبل من آياته ما يثير نظرتنا لقائه ، وفي تصاون الباحثين من علماء التاريخ والاجتماع واللغة والآثار ونحوها على التنقيب عن تراث الشرق ما يبشر بالكشف عن كنوز من النظر العقلي الشامل عند المنفرد والمصريين والصينيين والفرس ... ويندر بوضع التراث الشرقي في مكانه اللائق من تراث العقل البشري بوجه عام . وقد انتهى بعض الباحثين إلى أن من الضلال أن تقطع كل صلة تربط اليونان بأساطنتهم في الشرق القديم ، حقيقة لم يُعرف لفظ الفلسفة ومدلولها اليوناني التقليدي إلا عند الإغريق ومن أمثهم من أهل أوروبا ، جهلته الهند والصين ومصر وغيرها من بلاد الشرق ، ولسكن من السذاجة اليوم أن يظن ظان أن الفلسفة اليونانية كلها كانت نتيجة محتومة وتطوراً منطقياً للعبقريّة اليونانية وحدها "généie grec" فيما يقول الأستاذ إميل بریه أستاذ الفلسفة بجامعة باريس (١) .

وتضييق معنى الفلسفة هو الذي حال دون إطلاقها على حكمة الشرق القديم ، ولو اتسع مدلولها حتى شمل الحياة العقلية والروحية لأنحدرننا بنشأتها إلى شعوب الشرق القديم ، وهذا ما فعله الأستاذ « ماسون أورسيل » Masson-Oursel الذي يقول أن ليس ثمة اليوم إنسان يعتقد أن اليونان والرومان وشعوب أوروبا في عصورها الوسطى والحديثة هم وحيدهم أهل التفكير الفلسفي ، فإن في مناطق

(١) E. Bréhier في مقدمته لكتاب ماسون أورسيل المذكور في الهامش التالي ص ٦ و ٧

من المقدمة . وقد قام الأستاذ « بریه » بتدريس الفلسفة في كلية الآداب بجامعة القاهرة منذ نشأتها في عام ١٩٢٥ وتركها ثم عاد للتدريس بها عام ١٩٣١ وكان رئيس قسم الفلسفة في جامعة باريس ، وقد توفى في العاصمة والسيون من عمره عام ١٩٥٢ .

أخرى من البشرية قد سطعت أنوار التفكير الجرد وتلاذت في وضوح ...
ولا يظن في هذا أن يقال إن الحياة العقلية عند الشرقيين كانت أوثق اتصالاً
بحياتهم الدينية منها بالتفكير الفلسفي الخالص ، فقد امتزج التفكير الفلسفي بالتفكير
الديني في شتى حصور الإنسانية حتى لم يكن القول بأن كل محاولة تهدف إلى
التفصل التام بينهما تنفذ لا محالة إلى التعجز عن فهم كليهما ^(١) .

وصرح الخطأ إلى افتراض تقابل بين الشرق والغرب — أو آسيا وأوروبا
بصير أدق ، وتوحى للمسوّرات الجغرافية بهذا الوهم في أذهان الناس ، مع أن فهم
تحتاج للعقل اليوناني يتطلب وضع ترائه في وسط إنسان واسع ، ويقتضي أن تقيم
العلاقات بينه وبين ما سبقه من وجوه النظر العقلي عند حكماء الشرق القديم ،
وعندئذ يزول التقابل بين الشرق والغرب ، ولا يصحح أمامنا إلا تراث ثبت في
« أوراسيا » L'Eurasie التي تجمع بين أوروبا وآسيا في سمط واحد ^(٢) .

أما رد الشعوب إلى أجناس متفاوت طبيعتها في القدرة على النظر العقلي الجرد
فإنشاع المذاهب الفلسفية كما ذهب أمثال إرنست رنان + ١٨٩٢ E. Renan
وكرستيان لامن + ١٨٧٦ C. Lassen ، فهو من الخواطر التي أعلاها القصب
الجنسي أو الديني أوهماً ، وقد فندّ الكثيرون من الباحثين هذا الزعم ،
فلا حاجة بنا إلى إطالة الحديث فيه ^(٣) .

إن التفكير الغربي كان دائماً يعيش في محيط عقلي يتصل بالعالم بأسره ، فإذا

(١) Paul Masson — Oursel, La Philosophie en Orient (1938) p. 1—2

(٢) صدر الكتاب ملحقاً لكتاب تاريخ الفلسفة للأستاذ E. Brehier المؤلف الذكر ، وترجم إلى الإنجليزية وإلى العربية

(٣) ibid p. 5. أما إريتيماً فاعتبر مغربها الأقصى شرق الحضارة ، أما شاملاً فحضارته

هي حضارة البحر الأبيض وهي أوربية في الشمال وآسيوية في الشرق ، وكتاب ماسون أورسيل
يدور كله حول فكرة « الأوراسيا » التي يتلشى معها تقسيم التراث العقلي إلى شرق وغرب .

(٤) انظر آثار هذه الحملة على فلسفة الإسلام في الفصل الأول من القسم الأول في كتاب

« التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية » ١٩٤٤ لأستاذنا المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق .

عزلناه عن العالم أسانافهمه ، وهو في مده وجزره ، إنما يُفسَّر في ضوء أسباب
مشتركة تقوم في « أوراسيا » كلها ^(١) .

هذه وجهة نظر ذهب إليها بعض المعاصرين من الباحثين ، ولكن جمهرة
مؤرخي الفلسفة لا يرحبون بهذا الاتجاه ، فهم الفلاسفة وتصور معناها وتحديد
نشأتها ، لأنهم يُضَيِّقون مدلولها حتى يتمذر إطلاقه على حكمة الشرق القديم ،
وتنفيد نشأته بفلسفة اليونان ، فما هو هذا المدلول ؟ أي ما نرى في الفلسفة التقليدية
عند جمهرة المحدثين من مؤرخيها ؟

٢ - مفهوم الفلسفة عند مختلف المدارس

بدء التفلسف وتطوره - مفهوم الفلسفة بين الفلاسفة
التقليدية والفلسفات المعاصرة - (أ) استمرار موقف
التقليدي مع تصيله - (ب) موقف الوضعية : الوضعية
المنطقية المعاصرة - موازنة بين الموقفين السابقين - (ج)
موقف الفلسفة العملية (البرجماتية) من الفلسفة - (د)
موقف المادية الجدلية (الماركسية) - موقف الوجودية
من الفلسفات التقليدية تنقيب

بدء التفلسف وتطوره :

اعتبر طاليس وأقرانه من الطبيعيين الأول أول من تفلسف ، لا يعني أن
كما قد أخطأوا في نظرياتهم أو أصابوا ، بل يعني اتجاههم العام إلى تفسير
الوجود والوقوف على طبيعته ، والسيج الذي اعطاهوه وأقاموه على التعليل المنطقي
والبرهان القل ، ومع هذا سمووا بالحكماء أو الباحثين عن طبيعة الأشياء ، لأن
لفظ الفيلسوف - فيما يقول بعض المؤرخين - قد أطلقه لأول مرة تلامذة
سقراط + ٣٩٩ ق . م - من أفلاطون وأرسطو وحوار بينهما - فقابل

أغلاطون بين الفيلسوف والسوفسطائي ، يَنقَل ثانياً من مكان إلى مكان يعلم الشاب من أجل أجر يتقاضاه — أي في سبيل غرض محلي يهدف إلى تحقيقه — ويلتمس أولها المعرفة لذاتها ، وينشد العلم لذير ما غاية أو منفعة ، وقد كان سقراط خير مثال لفيلسوف ، وقف حياته على البحث عن حقائق الأشياء بتعريض الأخطاء والأوهام ، وقارن بين نفسه وبين السوفسطائية الذين يدهون — مع جهلهم — العلم بكل شيء ، نصرع بأنه ليس حكماً لأن الحكمة لا تضاف لذير الآلة ، وإنما هو محب للحكمة يلتمس محبة لها مصلحة ما يحمله عنها .

ولكن من المؤرخين من يرى أن هيرقليدس Heracides of ponticus تلميذ أغلاطون قد روى أن فيثاغورس Pythagoras هو أول من استخدم لفظ الفلسفة بمعنى لا تقتصر عن طبيعة الأشياء وروى عنه شيترون في ٣٣٠ ق . م Cicero أنه قال : من الناس من يستبدون الناس الجود ، ومنهم من يمتدح طلب المال ، ومنهم من تستخف بكل شيء وتقبل على « البحث في شيت الأشياء » وأما هؤلاء فيسمون أنفسهم بحكي الحكمة أي الفلاسفة . وقيل إنه رأى المنارين من علماء مصر ومصرطية يسمون أنفسهم ويسمى الناس حكماً ، فراحى أن الإنسان لا ينجح من الحكمة نايته — بالناس ما بلغ جهده في تحصيلها — فأطاعى هل أهل الحكمة من بني الإنسان لفظاً أدنى إلى التواضع ، إذ سمع مني الحكمة أو أصدقاءها ، وقال عن نفسه : لست حكماً لأن الحكمة لا تضاف لذير الآلة ، وما أنا إلا فيلسوف .

ولكن رواية هيرقليدس مع شيوخها وتداولها تأثير اليوم شك الباحثين ، إذ الرابع عندهم أن سرودوتس كان أول من استخدم الفعل « يتفلسف » إذ ورد في بعض آواره أن قارون قال لسولون Solon المشرع : سمعت أن رغبتك في المعرفة قد جعلتك هل أن تطوف بكثير من البلاد متعلماً — المتفلسف عند سولون .

وإلى مثل هذا المعنى ذهب ثيو كيديدس Thucydides إذ يقول هي لسان
بيركليس في مغلبة رثاء الأثينيين : نحب الجلال في غير سرف ، ونميل إلى الحكمة
— أي تفلسف — في غير ضعف (أو تخنث) — وإلى مثل هذا ذهب
إيزقراطس Isocrates وغيره من أطلتوا الفلسفة على المعرفة النظرية تمييزاً لها
عن المعرفة العملية أو الفنية .

كان تفلسف بهذا المعنى جهداً لا يقل يهدف إلى كشف معرفة جديدة ،
أو نزوعاً لطالب المعرفة يدفع إليه الشعور بالجهل ، والباحث عليه هو الذة العقلية ،
وغايته التي يهدف إليها هي كشف الحقيقة ، دون أن تدفع إليه مطالب عملية
أو عقائد دينية ، وهذا هو الذي سمي تدبُّعاً بالعلم ، ومن هنا قيل إن العلم والفلسفة
تعد صنفاً من أصل واحد ، واقترن أحدهما بالآخر حتى افترقا في مطلع العصر
الحديث ^(١) كما ستعرف بعد .

ولبت التعريف السابق للفلسفة (البحث عن طبائع الأشياء وحقائق
الموجودات) لبث قائماً يتردد عند المنكبرين من الفلاسفة في العصور القديمة
والوسطى ، بل يجد أنصاره بين المحدثين ، حتى نهضت الحركات التجريبية
والوضعية والواقعية في الفلسفة وخافت بكل تفكير ميتافيزيقي ، وزعت بأعلىها
إلى التفكير العلمي الذي يصطنع نتائج البحث التجريبي — وسيزيد هذا
وضوحاً فيما بعد .

وقد أطلق أرسطو الفلسفة على العلم بأم صفاته — النظرى من طبيعيات

(١) انظر : F. Paulsen, Introduction to philosophy, Eng. Trans, by F.

Thilly, 1924 p. 19 ff.

W. Jerusalem, Intr. to philos., Eng. Trans. by C. Sanders, ch. I. Sec. 1 & 5.

O. Külpe, Intr. to Philos., Eng. Trans. by Phillips & Titchner ch. II.

نقله إلى العربية الأستاذ الدكتور أبو العلا عفيف تحت عنوان « المدخل إلى الفلسفة »

(١٩٤٢)

ورياضيات وإلهيات ، والعمل من أخلاق وسياسة واقتصاد — واعتبر الفلسفة بمعناها الضيق — وهو ما نسميه اليوم بما بعد الطبيعة (المتافيزيقا) علم الموجودات بطلها الأولى أو علم الوجود بما هو كذلك ، مجرداً عن كل تعيين ، وسنعود إلى بيان هذا بعد ، وقد تردد مدى نظرتة عند الكثيرين من الفلاسفة الذين أعقبوه — وفلاسفة الإسلام والمسيحية — فيما سنعرف — أمهل شاهد على ما نقول .

سواء كان أخصى ما يميز الفلسفة عند القدماء أنها لا تهدف إلى دراسة فروع المعرفة المختلفة لذاتها ، بل لتكون أداة أو مادة ينشأ منها الفيلسوف مذهبه ، وكل مذهب يعتبر محاولة لتكوين فكرة عن العالم والإنسان والعلاقة المتبادلة بينهما ، وللكشف عن القوانين الكلية التي تهيم على الطبيعة كما تهيم على الفرد وحياته الاجتماعية ، والاضور على المبادئ الكلية التي تطلق على الوجود .

وكانت الفلسفة عند القدماء تتضمن للعلوم لكي تضعها في وحدة unity وتجميعها في كل whole ، فلم تكن الفلسفة عندهم علماً خاصاً ولا هي مجموعة العلوم وإنما كانت بمثابة في الموجودات باعتبارها مكونة كلاً واحداً يتصل بعضها ببعض ، ويتسق بعضها مع البعض الآخر بحيث يبدو الإنسان في الطبيعة ، والطبيعة في الإنسان ، فكانت الفلسفة — فيما يقول أرسطو نفسه — علم المبادئ الأولى والعلل البعيدة .

كانت أدم خصائص الفلسفة في هذه المرحلة من تاريخها : الرغبة الطبيعية في طلب المعرفة لذاتها ، واعتبر أرسطو دراسة العلم لذاته أشرف وأكرم من دراسته لتحقيق غايات عملية أو دينية ، واسكن للدارس التي أعقبته من أبيتورية ورواقية وغيرها قد ربطت الغفل بالعمل كما سنعرف بعد .

ثم غلبت الروح الصوفية تفكير الفلاسفة ، فحاول فيلون — ٢٥٠ ق . Philo .

أن يوفق بين اليهودية والهلينية ، ونقل أفلاطون المصري + ٢٦٦ ق.م Plotinus المذهب الأفلاطوني وتوصل إلى الاتصال بالله عن طريق الجذب ecstasy فاخضع العلم بالميتولوجيا — من الناحية التاريخية — اختلاطاً ملحوظاً ، وقد لفظ الفلاسفة كل معنى له فيما يقول تسار Zeller ، أو امتزجت — فيما يقول غيره — فلسفة الغرب في هذه الفترة بروحانية الشرق ، فكانت فلسفة تجمع بين منطق العقل الغربي وتصوف الشرق الهندي .

ولكن نظرة اليونان إلى الفلسفة باعتبارها رغبة في التماس الحقيقة لذاتها ، قد استمرت قائمة عند بعض فلاسفة العصر الوسيط ممن فرقوا بين العلم الذي يهتدى إليه العقل بالنظر ، والمعرفة التي ينزل بها الوحي الإلهي .

ولكن أخص ما يميز الفلسفة في ذلك الوقت كان محاولة التوفيق بين الوحي والعقل ؛ والرغبة في جعل سلطة العقل القديم وساطة الدين الجديد على وثاق واتساق ، والبرهنة على أن الحقائق الموحى بها من الله ليست إلا تعبيراً عن العقل ، ومن ثم كان الإيمان ضرورياً فاعتل وشرطاً لصحة تفكيره فيما قال القديس أنسيلم St. Anseim

كنت الفلسفة القديمة معنية بالبحث في الوجود بما هو موجود على نحو ما أشرنا منذ حين ، أما الفلسفة الحديثة فقد انجذبت إلى البحث في المعرفة واهتمت بدراسة طبيعتها للوقوف على حقيقة العلاقة التي تربط بين قوى الإدراك والأشياء المدركة ، فكان الجدل العنيف الذي دار بين مذاهب المثاليين idealism ومذاهب الواقعيين realism ودار الكثير من المباحث الإبستمولوجية حول أدوات المعرفة ومصادرها ، فكان النزاع بين مذاهب العقليين والحدسيين من ناحية rationalism و empericism & intuitionism ومذاهب التجريبيين والوضعيين من ناحية أخرى postivism & بل امتد الجدل عند بعض المحدثين حول إمكان قيام المعرفة الصحيحة ، فكان التمازج بين أصحاب مذهب الشك scepticism ودعاة مذهب

التي dogmatism على أن من الممكن أن يقال إن الفلسفة القديمة قد امتعت
بالوجود ونظرت إلى المعرفة من خلاله ، أما فلسفة المحدثين فقد حكمت الآية حين
امتعت بالمعرفة ونظرت من خلالها إلى الوجود - ويستتبع هذا كله في البابين
الثاني والثالث من هذا الكتاب .

وشالت الفلسفة عند المحدثين تحمل طابعاً فردياً ، وبقيت مذاهبها مجردة
وجزئات نشر تحمل شارة أصحابها ، تسكّنت الفلسفة عند Locke ، تحليلياً
نقدياً للمقل البشري ، ومحمولت عند Berkley و D. Hume ودائيد هيوم
إلى بحث في الطبيعة البشرية ، وأضحت عند Condillac دراسة للإحساس
والتحليل ، واعتبرت في فرنسا إبان القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر علماً
مستقلاً ، وضائق متقاربا عند أمثال De la Mettrie من أتباع المدرسة الإيمانيستية
حقى انحصرت في علم النفس ، وأخرج Wundt علم النفس من الفلسفة
وأعبره علماً جزئياً ، وأدخل Wolff في نطاقها علم الطبيعة مع علم النفس
المعبرين ، وأعتبر Kant و Comte و Spencer علم الاجتماع
... إلى آخر ما زاد من خلاطات بين المحدثين من الفلاسفة
في تدرجهم إلى الفلسفة وفهمهم لقرونها (١) .

انجبت فلسفة المحدثين إلى الثورة باعتبارها شاعلة للوجود ، أما فلسفة
الماسرين فقد ضاقت بتحديد النظار التالي في الوجود العام ومعرفة ، وحولت
تنكيد إلى دراسة الإنسان في وجوده الواقعي ، وانخلفت في هذا وجهات النظر
بين البرجانية والوجودية والواقعية وغيرها من اتجاهات الفلسفة الماصرة . كما
يُفسر بعد قليل .

(١) قارن : P. Janet et O. Séailles, L'Histoire de la Philosophie, Les Problèmes et les Ecoles (1932) وقد ترجمت إلى الإنجليزية (بعد حذف بعض فصوله)
A History of the Problems of Philosophy في جزئين تحت عنوان
الكتاب النسل الأول من الجزء الأول في مسير الفلاسفة (في النسخة الفرنسية من ١-٤١) .

ويقول « إميل برديه » في تاريخ اتجاهات الفلسفة المعاصرة خلال نصف القرن العشرين إن هذه الاتجاهات تتميز بوجه عام بالنزوع إلى مقاومة الآلية l'automatisme واحتضان النزعة الإنسانية والنشور من الاعتقاد في أن الطرق المادية وتطبيقات العلوم الإنسانية تتكفل بحل جميع المشاكل التي تعلق الإنسان^(١) ولكننا نرى أن هذا الحكم ينطبق على بعض الفلسفات المعاصرة ولا ينسحب على بعضها الآخر ، وفي الصفحات التالية من هذا الفصل ما يشهد بما نقول .

مفهوم الفلسفة *

بين الفلسفات التقليدية والفلسفات المعاصرة

قلنا إن أرسطو قد عرف الفلسفة بأنها البحث في الوجود بما هو وجود بالإنطلاق ، أو هي البحث في طبائع الأشياء وحقائق الوجودات ، وغاية في معرفة المثل البعيدة والبادئ الأولى ، وجعل أرسطو غاية البحث الفلسفي كشف الحقيقة لذاتها بصرف النظر عما يترتب عليها من نتائج وآثار ، وعلى نهجه جرى الكثيرون من الفلاسفة قديما وحديثا فتميزت الفلسفة عندهم بأنها فلسفة وجودية .

وانتهت الفلسفة عند المحدثين عامة إلى البحث في المعرفة ، معرفة الوجود ، نوطنة لفهم طبيعتها وتحديد أدواتها والأطمئنان إلى مدى إمكان قيامها ، وجعل البعض المعرفة شاهدة لمبحث الوجود فتناولوا الوجود من خلال المعرفة ، فأتصلت المشكلة الوجودية بالمسكلة الإبستمولوجية ~~بمسألة المعرفة~~

وسنعرض لمبحث الوجود ونظرية المعرفة في البابين الثاني والثالث من هذا الكتاب ، فحينما أن نقرر الآن إن البحث الفلسفي كان مداره من قديم الزمان الوجود والمعرفة ، وابتدأ هذا الاتجاه قديما في الفلسفة التقليدية عند المحدثين وبعض

للمعاصرين ، ولكن أكثر الفلسفات المعاصرة قد ضاقت به ونقلت مجال التفكير من دراسة الوجود بمفهومه البعيد ومبادئه الأولى ، والمعرفة للوقوف على طبيعتها وأدواتها ، نقلته من هذا إلى البحث في وجود الإنسان وتفسير حياته ، وكانت هذه وثبة في تاريخ الفلسفة ، وقد أقرت هذا الوضع اتجاهات الفلسفة المعاصرة — من الوجودية إلى المادية الجدلية إلى البرجماتية وإن كانت في جوهرها نظرية في المعرفة — بل حتى الوضعية المنطقية والواقعية المعاصرة أرادت أن يتجهتا في النهاية لتفسير حياة الإنسان .

انتقل الفلاسفة من مبحث الوجود العام إلى وجود الإنسان الخاص ، ونسبة هذا الاتجاه إلى عصر الحاضر لا ينفي القول بأن نواته قد عرفت عند بعض الفلاسفة السابقين منذ أيام سقراط الذي حول البحث من الفلك والفضاء إلى النفس الإنسانية . فقليل إنه أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض ، ولكن النزوع بالتفكير إلى الإنسان لم يصبح اتجاهًا قويًا غالبًا تلتقي لتأييده فلسفات ناضجة إلا في عصرنا الحاضر .

ولعل في وسعنا أن نلخص أخطر اتجاهات الفلسفات المعاصرة في تحديد مفهوم الفلسفة وتبيان مهمتها فيما يلي من اتجاهات :

(١) استمرار الاتجاه التقليدي الذي يحمل الفلسفة علم الوجود الكلي مع الاهتمام بتحديد مكان الإنسان منه وكفالة خدمته أو الاقتصار على كشف الحقيقة لذاتها كما كان الحال في الفلسفة التقليدية .

(ب) إنكار قيام الوجود العام والانصراف عن دراسته إلى البحث في الواقع المحسوس الذي يتيسر إخضاعه لمناهج البحث التجريبي كما ذهب إلى الفلسفة الوضعية Positivism ؛ أو اعتبار الفلسفة مجرد منهج للبحث يهدف لتحليل اللغة تحليلًا منطقيًا كما ذهب أصحاب الوضعية المنطقية Logical Positivism .

(ح و) الانصراف عن النظر العقلي المجرد الذي يهدف إلى كشف الحقيقة و يقتصر على مجرد المعرفة ، إلى البحث الذي يهدف إلى تغيير العالم وخلق مستقبل جديد للبشرية — كما ذهب أصحاب المادية الجدلية Dialectical materialism ، ودعاة الفلسفة العملية البرجوانية Pragmatism — وإن كانت الأخيرة في أصلها نظرية في المعرفة .

(هـ) إسقاط الوجود العام من نطاق البحث الفلسفي ، وقصر النظر العقلي على وجود الإنسان الواقعي المشخص والاهتمام بدراسة صلته بالكون وعلاقته بالآخرين كما ذهبت الفلسفات الوجودية Existentialism .

وريد الآن أن نتبع مفهوم الفلسفة عند المدارس المعاصرة بشيء من التفصيل الذي يحتمله المقام ، وسيضطررنا هذا إلى تقديم فكرة مجملة عن هذه المدارس ، إذ بدون ذلك لا يتيسر الوقوف على مفهوم الفلسفة في تصور أهلها :

(١) استمرار الموقف التقليدي :

كانت الفلسفة التقليدية تدور من قديم الزمان حول البحث في طبيعة الوجود وحقيقة النفس الإنسانية ، واتجه المحدثون من أتباع هذه النسفة إلى دراسة الوجود من خلال المعرفة ، فاحتل مبحث المعرفة عندم مكان الصدارة ، وتراوح هدف البحث الفلسفي بين كشف الحقيقة لذاتها — فيما ذهب أفلاطون وأرسطو ومن جرى مجراها ، وخدمة الإنسان وتيسير حياته الدنيا فيما ذهب ليكون وديكارت ومن احتذى حذوها على نحو ما سنعرف عند الحديث على غاية الفلسفة ، ولبت مضمون هذا الاتجاه قائما مع إدخال بعض التمديلات عليه عند بعض المعاصرين من الفلاسفة ، يعبر عن هذه الوجهة من النظر سنيكلير (بجامعة أدنبرة) حين عرف الفلسفة بأنها « محاولة يراد بها فهم الوجود ، ومعرفة أنفسنا ،

وإدراك مكاننا من الوجود ، لأسباب عقلية نظرية ، أو أغراض عملية مادية «^(١)»
 فالنفس مجرد عبارة عنهم المستدير ، إن ساء بها لا يدعى حين يفهم « الكون »
 ويصرف إلى أمراره ، وحين يرتاد مجاميل النفس البشرية المعقدة ويكشف عن
 مكتوباتها وخبائها ، وحين يتطس مكان الإنسان من الوجود ، ويحدد أبعادها
 فطريا ونفسيا الحسنى ، حين يفهم الفيلسوف هذه الجالات ، لا يزعم أنه قد توصل
 بشأها إلى العلم اليقيني الذي لا يأتيه الشك في كثير ولا قليل ، أو أنه قد قال في
 تفسير هذه اليادين الناضجة الكلمة الأخيرة ؛ وحين ينشد الفيلسوف هذه الألوان
 من المعرفة المستديرة ، إما أن يقصد من وراءها إلى إضباع ذاته العقلية ، والاستجابة
 إلى حب الاستطلاع النظري في نفوس البشر ، فتكون دراساته العقلية غاية
 في ذاتها ويسد بهذا حاجته الطبيعية إلى الفهم والمعرفة ، ويصدق قول المثاليين :
 « إن العلم لثم » وإما أن يقصد من وراء دراساته الفلسفية إلى الاستفهام بتأملها
 واستغلال ثمراتها في دنيا الواقع ... وسيزيد صدق وضوحها فيما يلي من حديثنا في
 هذا الفصل .

ولكن هذا الاتجاه تنفيذه العدل في تعريف الفلسفة وفهم مهمتها
 لم يرضى الكنديين من مدارس الفلسفة المعاصرين ، فتنقذ لبها موقف أنظر
 هذه المدارس من تعريف الفلسفة وتحديد مفهومها :

(ب) المرتف الرغبي : الوضعية المنطقية المعاصرة :

أكثر أصحاب المذهب الوضعي^(٢) Positivism عند القرن الماضي هذه الفلسفة
 التقليدية التي يزعم أصحابها أنهم مبنون بانكشاف من مجاميل الوجود وعرفه

(١) W. A. Sinclair, Introduction to philosophy, 1915, p. 9

(٢) من المذاهب التجريبية التي ترد المعرفة إلى التجربة وترفض إدراجها إلى نور العقل
 المنس أو الخدس المستقل من التجربة كما ستعرف في الباب الثالث .

أسراره المحجبة ، والتعرف إلى حقيقة الموجودات وكنه الأشياء ، وفهم النفس البشرية وإدراك خباياها ، ولم تتعرف هذه الوضعية بنهر الواقع المحسوس الذي يمكن إخضاعه لمناهج الملاحظة والتجربة ، من هذا صرح إمام الوضعيين « أوجيست كونت » + ١٨٥٧ A. Comte - كما ستعرف في الباب التالي - بأن الفلسفة الميتافيزيقية قد اختفت وتلاشت موضوعاتها ، لأن العلوم الجزئية التي تصطنع المناهج التجريبية وتدرس الواقع المحسوس قد استوعبت مجال هذه الفلسفة الميتافيزيقية ، فحسب الفلسفة بعد ذلك أن تقوم بتنظيم النتائج التي تتوصل إليها العلوم الجزئية .

ومنذ نحو ثلاثين عاماً نشأت في النمسا مدرسة جديدة من مدارس الوضعيين ، أقامت اتجاهها جديداً على أسس وضعية ، وسرطان ما فشى في بعض دول أوروبا وأمريكا - وإن استغف بها بعض الفلاسفة المعاصرين - أولئك هم أصحاب الوضعية (أو التجريبية) المنطقية (Logical Positivism or Empericism)

سلموا بالموقف الوضعي السالف الذكر ، فأنكروا مهمة الفلسفة التقليدية وعجالاتها ، وزعموا أن كل ما نستطيع معرفته عن العالم وعن الإنسان وعما كان منه ، يمكننا أن نستقيه من العلوم الطبيعية التي تدرس السكون والعلوم الإنسانية (الاجتماعية) التي تدرس الإنسان ، وليس للفلسفة بعدها مجال ... إنها مجرد منهج قبيح هدفه التذليل المنطقي للغة التي نستخدمها في حياتنا اليومية ، أو بصطنعتها اللغوية في مباحثهم الدلالية ، رغبة في إزالة اللبس والنموض الذي يعترى الأفكار وبيان عناصرها حتى تبدو واضحة جلية متميزة .

من أجل هذا عرفت « وبنجشتاين » + ١٩٥١ Wittgenstein الفلسفة بأنها « توضيح الأفكار توضيحاً منطقياً » (١) أي توضيح القضايا وإزالة غموضها

(١) Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus, 1933, p. 77

فالفلسفة عنده هي : "The logical clarification of thoughts"

توصلاً إلى حقيقة معانيها ، وليست وظيفة الفلسفة وضع قضايا تفسر حقيقة الأشياء وطبيعة الموجودات ، وصرح « كارناب » R. Carnap أستاذ الفلسفة الحالى بجامعة شيكاغو بأن الفلسفة الحقيقية لا تعدو أن تكون مجرد تحليلات لتركيبات لغوية^(١) . وسنعود إلى بيان هذا الاتجاه بشيء من التفصيل في الفصل الثانى من الكتاب الأول عند الحديث على موقف أصحابه من ما بعد الطبيعة . وجسبنا الآن أن نلاحظ أن هذا ، الفلسفة التى يتحدث عنها الوضعيون تختلف عن الميتافيزيقا (الفلسفة بمعناها التقليدى) لأن الوضعيين لا يؤمنون بغير الواقع الحسوس ، ومن ثم استبعدوا الفلسفة الميتافيزيقية من مجال البحث لأنها تبحث فيما ليس له وجود حسي فى عالم الواقع ، إن قضاياها لا تشير إلى مدلولات تخضع للتجربة الحسية ، حتى يمكن الثبت من صوابها أو خطئها بالرجوع إلى الواقع ، هذا كلام مجمل متعصب مفرد إلى تفصيله فى حينه .

وهكذا أصبحت الفلسفة على يد أتباع الوضعية المنطقية المعاصرة مجرد تحليل منطقي لآلة ، وليست بحثاً فى حقيقة الوجود أو طبيعة المعرفة على نحو ما ذهب أتباع الفلسفة التقليدية .

موازنة بين الموقفين السابقين :

واستيفاء لبيان الخلاف بين موقف الفلسفة التقليدية وموقف الوضعية المنطقية من الفلسفة نسوق مثالا نستكمل به هذا الإيضاح :

يقول أصحاب الفلسفة التقليدية فى ردعهم على الفلسفة الرضعية التى تنكر هذه الفلسفة ، إن معرفة حقيقة الإنسان مثلاً لا يمكن استقائها من العلوم الجزئية ، لأننا إذا استفتينا هذه العلوم فى حقيقة الإنسان ، قدمت لنا العلوم — منفردة — ومجتزئة — صورة ناقصة للإنسان الذى نعرفه ، فلم وظائف الأعضاء يُفسر لنا الإنسان من حيث هو مركب من أعصاب وعظام ومفاصل وأوعية دموية ...

أما علم الكيمياء فإنه يصد إلى تحليل هذه المركبات إلى عناصرها حتى يُبدي لنا الإنسان في صورة درات وعناصر، وأما علم الطبيعة فيحلل هذه حتى يقدم لنا الإنسان في صورة بروتونات وإلكترونات، وأما علم النفس فيصور الإنسان في صورة أحداث عقلية وأخيلة وإحساسات ونحوها، ويهتم المذهب السلوكي فيه behaviorism بلغة الإنسان وعاداته وانكاساته الشرطية كما يحرص التحليل النفساني على الكشف عن مكونات اللاشعور عند الإنسان، وأما علم الأحياء أو الاقتصاد أو الاجتماع أو غيرها من العلوم الجزئية فيقدم لنا كل عنبا هذا الإنسان من الزاوية التي تدخل في نطاق دراسته، ولكننا نجد في نهاية الأمر أن حقيقة الإنسان ليست هذه المعلومات المنفرقة التي قدمها لنا كل علم من هذه العلوم الجزئية، ولا هي مجموع البيانات التي قدمتها هذه العلوم مجتمعة غير منفردة، إذا جمعنا بين البيانات التي قدمها لنا عن الإنسان علماء الكيمياء والاقتصاد والنفس والاجتماع والحياة ونحوهم، وقابلنا بينها - مع وقتها وشمولها - وبين طبيعة الإنسان كما نتصورها، وجدنا تارفاً بيتاً ملحوظاً، إن مجموع هذه المعلومات لا يثبت من حقيقة الإنسان ككل، ولا يدل على ماهيته أو جوهريته؛ إن في طبيعة الإنسان شيئاً أكثر من أوصاف العلماء على اختلاف صورهم وتباين وجهات نظرهم، إن فيه شيئاً وراء الأجزاء التي يتركب منها، والوقائع التي تتصل به وترتبط بشخصه؛ إن معرفة طبيعته أو ماهيته تقتضي معرفة شخصيته ككل، وهذه تتضمن خواصه الذاتية وصفاته الجوهرية، ثم هي في الوقت نفسه تكبر مجموع هذه الأجزاء وتصلو عليها.

ولكن نعرف حقيقة الإنسان كشخصية متكاملة لا تقع بيانات العلم في مختلف صورته، إنما يقتضي هذا أن نعرفه بطريقة تقوم وراء طرق العلم ومناهجه، إننا نلجأ في هذا إلى ما يسميه الفلاسفة بالحدس، بهذا الإدراك الفطري السريع المباشر ندرك الإنسان موحداً في كل؛ من هذا قيل إن الفلاسفة شيء أكثر من

الاستنتاج
عن طريق
الحدس

طريق
الحدس

مجرد البحث النظري والتأمل للعقل ، ومن دراسة العالم الواقعي المحسوس وحقيقته
الغبرائية ...^(١) وأن العلم لا يقنى من الدراسة في فهم طبيعة الإنسان أو حقيقة
العالم أو نحو ذلك ، وسعود إلى هذا الموضوع عند حديثنا على المذهب المادى في
التميز الأول من الباب التالى .

هذا مجمل ما قاله أستاذ فلسفة معاصر (مات عام ١٩٤٣) يعتبره عن وجهة
النظر التقليدية في معرض الفقرة بين العلم والفلسفة ، وهو يبالغ أن يكون ردًا
على الموقف الوضعى الذى ينكر موضوع الفلسفة التقليدية ، ويستغنى بالعلوم
الاجزائية التى يعتمد أهلها أنها غزت مجالات الفلاسفة ولم تدع لها موضوعها
وإدراكه . أما الرغمية المنطقية المتأخرة على هذا المذهب التقليدى فليسكن تليفه
نجاى :

يقول أتباعها : لا وجود إلا المحسوس ، لا فكر ولا تفكير وكل
ما عدا ذلك أُلُفَافٌ . أو كفى لفظ لا يشير إلى شئ محسوس يمكن التثبت منه
بالتجربة لا يحصل شئ يعرف بالصدق أو بالكذب ؛ هذه هى قضيتهم الكبرى
التي تلغى جميعاً العلم النفسى ، ومن ثم يرون أن فلسفة أُلُفَافٍ خداعة فارغة من
المنى ولمسكها تبهر عند الذين يستخدونها مشاكلاً لا وجود لها إلا فى أذهانهم ،
فيسلمون ثم وبيرة ما إلى بذل الجهد الشيفى حيل عليها ، تلك هى الأُلُفَافُ
التي لا تنير إلى مسلمات حسية ؛ يقول كارناب : — مفتاحاً مع (وتجنشتاين)
Schlick وغيرهما من أعلام الرغمية المنطقية — إن الخطأ فى فهم أصحاب
الفلسفة الالهيية لما فى الأُلُفَافُ يرجع إلى مصدرين رئيسيين : أنهم يستندون
في تشكيك الأُلُفَافُ لا تنير إلى مصادر حسية مستندة ، أو يستندون لفظاً في غير المنى
اللفظى عليه بين هانس ...^(٢) ومن أذل هذا تيار الفلسفة التقليدية مشاكلاً

(١) انظر C.E.M. Joad, Return to Philosophy, p. 176-180.

(٢) تارن Weltonberg, J.R., An Examination of Logical Positivism, p. 164

هو بصفة لا وجود لها إلا في أذهان أصحابها ، إن أصحابها يستخدمون لفظ الإنسان مثلاً ، ولا يريدون به أفراد الإنسان الموجودين في العالم المحسوس ، ولكنهم يقصدون به معنى كلياً ليس له في عالم الواقع مدلول واقعي يخضع للمشاهدة الحسية ، وإن كان يطلق — كاسم كلي — على جميع أفراد الإنسان ! فن الطبيعي ألا يقع أصحاب هذه النظرة الميتافيزيقية بالمعلومات التي تقدمها العلوم الجزئية تعريفاً للإنسان ، لأن الإنسان عندم « ماهية » أو « جوهر » يعبر عن طبيعته وحقيقته ، ولا يستقيم « مفهوم الإنسان » بغيره ، إن هذا الجوهر هو قوام التعريف عندم ، وليس لأفراد الإنسان (محدود وسطود صلاح . . .) مفهوم ، ولكن « المفهوم » يكون للإنسان أو غيره من الأسماء السككية لما فيها من صفات ذاتية ثابتة لا تتغير ؛ ولو أن أصحاب المنطق التقليدي حللوا ألتألفهم تحليلاً منطقياً مستخدين الواقع محكاً لصواب الفكرة أو خطئها ، لعرفوا أن ليس في هذا الواقع المحسوس إلا « أفراد » ، وأن الماهية أو الجوهر لفظ لا يحمل معنى ، لأنه لا يشير إلى شيء محسوس في العالم الخارجي ؛ ففهوم أي كلمة — فيما يرى الوضعيون — يقوم في صفاتها التي تخضع للحس ، ويمكن الثبوت من صحة معناها أو خطئها بالتجربة ، وهذا عندنا يكون من الضلال أن نفتكر من تعريف الإنسان (مثلاً) وصفاً لجوهره أو ماهيته أو طبيعته أو حقيقته أو غير هذا من ألفاظ ليس لها مدلول حسي في عالم الواقع ؛ إن مرجع الخطأ في نظرة أصحاب الفلسفة التقليدية إلى الإنسان أنهم تصوروا أن للإنسان — باعتباره اسماً كلياً — ميراً عن أفراد — مفهوماً لا ينهياً لسكل فرد جزئي من أفراد الموجودين بالفعل ؛ ولما كانت العلوم الجزئية لا تبعث عن « طبيعة » الإنسان أو جوهره أو ماهيته أو حقيقته التي نخرج عن نطاق هذه العلوم ومناهجها ، فلن أصحاب الفلسفة الميتافيزيقية أن « مفهوم » الإنسان لا يتيسر عن طريق هذه العلوم ومناهجها التعبيرية القاصرة ، ووكفوا إلى الفلسفة مهمة حل

هذا الإشكال الزنوم ... ١ إن الإشكال هم الذين أناروه بافتراضهم ألفاظا لا تشير إلى مدلول - سوى في عالم الواقع ، ثم البحث بعد افتراضها عن حقيقة معناها ، ولو أنهم حللوا مثل هذه الألفاظ تحليلًا منطقيًا لأدركوا أنها لا تشير إلى مدلولات محسوسة ، ومن ثم فهي لا تحمل معنى يمكن وصفه بالصدق أو بالكذب ، ويتيسر التثبت منه بالاتجاه إلى التجربة ، وعندئذ يتلاشى الإشكال الذي وقع فيه هؤلاء الليتافزيون ، ويقنعون بأن ما تقدمه لنا العلوم الجزئية من مادة عن الإنسان (باعتباره فردًا معيّنًا) كافٍ في تصور مفهومه ...

بمثل هذا تقصير أصحاب الوضعية المنطقية وهم يفتقدون تصور للفلسفة التقليدية لمعنى الفلسفة وتحديد مهمتها ، وسنعود إلى مناقشة هذا التصور بعد قليل .
ولم تفرد الوضعية المنطقية بين المدارس المعاصرة بإنكار المعنى التقليدي للفلسفة ، بل شاركتها في ذلك مدارس حسبنا منها مدرسة الصليبيين والماركسيين والوجوديين :

موقف الاتجاه المعلى (البرجماتي) المعاصر من الفلسفة :
شارك الوضعية في استنكار الفلسفة التقليدية اتجاه جديد يمثل في الفلسفة الصليبية Pragmatism وهي التي نشأت في أمريكا في مطلع القرن العشرين على يد ثلاثة من أعلام المفكرين هم تشارلز ساندرز بيرس + ١٩١٤ C. S. Peirce ووليم جيمس + ١١١٠ W. James وجون ديوي + ١٩٥٢ J. Dewey انفتخوا على توجيه العقل إلى العمل دون النظر ، واعتبار المعرفة أداة للعمل المنتج ، فانصرف التفكير عن المبادئ والأوليات إلى النتائج والنايات ، وأصبح صدق الفكرة معناه التحقق من منفعتها بالتجربة ... إلى آخر ما سنعرفه بعد .

فأما بيرس فقد نشر بحثاً تحت عنوان « كيف نوضح أفكارنا لأنفسنا »^(١) ذهب فيه إلى أن توضيح معنى الفكرة يكون بالقياس إلى آثارها العملية في حياة الإنسان ، واعتبر الكلمات والمبارات التي تتألف منها خططاً للعمل Plans of action وكل فكرة لا تنتهي إلى سلوك عملي في دنيا الواقع فهي فكرة باطلة أو غير ذات معنى يُعَوَّل عليه ؛ واعتبر الاعتقاد belief من نوع الأفكار ، هو حق متى دلَّ على سلوك عملي وإلا كان خلوًا من كل دلالة ، وانتهى بيرس إلى ضرورة تطبيق مناهج البحث العلمي على الفلسفة بحيث أن التسليم بفكرة يقتضى لا محالة أن ينشأ عنها سلوك عملي ، ونفى لو أمكن إقامة « مجتمع معلمي » يقرم على نفس المنهج الذي يصطنعه العلم في معمله ، عندئذ يتيسر الوصول إلى الحق (أو الصواب) الذي لا يقبل جدلاً ولا يحتمل إنزاعاً.

وجاء ولیم جیمس أكبر أعلام هذا الاتجاه فاعتبر الفكرة الصادقة هي التي تؤدي بنا إلى النجاح في الحياة ، والمعتقد الصحيح هو الذي ينتهي إلى تحقيق أغراضنا في دنيانا الحاضرة ، ومن ثم فإن أفكارنا ومعتقداتنا لا تطالب إلتزامها وإنما نلتزم كوسائل لتحقيق أغراض في دنيا الواقع ، وعلامة الحق عنده أن يكون الاعتقاد فيه خيراً من إنكاره في مجال حياتنا العملية ، وإذن فالحق ليس مجرد حصة عينية تقوم في طبيعة الفكرة أو للمعتقد كما يزعم الصوريون من النزاعية

(١) نشر المقال في يناير ١٨٧٨ في مجلة The Popular Science Monthly تحت عنوان How to make our ideas clear to ourselves ونشر بالفرنسية في ديسمبر من العام نفسه وفي يناير من العام التالي في مجلة Review Philosophique .
(٢) تارن : W. B. Gallie, Peirce and Pragmatism وقد صدر في سلسلة Pelican Books عام ١٩٥٦ ثم أقرأ .

J. Buchler, (1) Philosophy of Peirce : Selected writings
(2) Charles Peirce's Empiricism 1934.
(٦ مجلدات) Peirce : Collected Papers

بل هو قابلية الفكرة لأن تكون أداة سلوك حيل في دنيانا الحاضرة ، ومثل هذا يقال في الأخلاق ، فالفصل الإنسانى فاضل متى متى نذما في حياة الإنسان ... الخ وهكذا أصبح محك الصواب والخطأ هو القيمة المنصرفة Cash-value في دنيا الواقع ... ! ليس ثمة حق في ذاته بصرف النظر عن ظروفه ، إنه كالبسطة قيمتها تقدر بثمنها الذي يدفع فيها نقلا في السوق ^(١) . ١١ .

وبناء ديوى نعرض بأن الفكر ليس إلا وسيلة أو ذريعة لخدمة الحياة فسمى مذهبه بمذهب الأدوات Instrumentalism والمعتقد صواب أو حق متى ترتبت عليه آثار عملية في حياتنا الواقعية ، عندئذ تكون له قيمة منصرفة Cash-value فيما كان يقول جميعي .

وأخ ديوى في المطالبة بتطبيق منهج البحث العلمى على شتى مجالات التفكير ولا سيما مجال القيم في الأخلاق والجمل والسياسة وغيرها ، أملا في أن يؤدي هذا إلى تغيير القيم بحيث تلائم ظروف الحياة وتتمشى مع مقتضاياتها ، والمنهج العلمى عند ديوى طريقة التي يصطليها الباحث في الخروج من نطاق التفكير إلى نطاق العمل . وبهذا أصبحت الفكرة تتراجعا حتى إشكال ، فإن ارتقت إلى حله كانت صوابا ... الخ ^(٢) .

(١) تارن :

W. James : (1) Pragmatism

(نقل إلى الفرنسية بمقدمة كتبها برجون)

(2) Essays in Radical Empiricism

(3) Meaning of Truth

قد جمع منه أربع مقالات وضعها إلى كتابه البرجماتزم ونشره عام ١٩٤٢ (الطبعة ٢٥)

P. Henle, Introduction to James (Classical American philos.)

E. Boutroux, William James.

O. Kennedy, Introduction to Dewey (in Classical American Philos.)

J. Dewey, Development of American Pragmatism (in : تارن :

Contemporary American Philos., vol. II., p. 31-51), 1930.

C.E.M. Joad, Introduction to Modern Philosophy (نقل البرجماتزم)

المصادر المذكورة في ص ٥٢ من هذا الكتاب .

اتفق الأعلام الثلاثة على أن صواب الفكرة تشهد به الآثار التي تقرب
حليها في دنيا العمل .

اصطبغ هذا الاتجاه بنزعة واقعية ملحوظة ، لقد تماهى على صيغ العقل
وإطاراته القديمة التي سنراها واضحة في مذاهب المثاليين ، وانفصل بدنيا العمل
أوثق اتصال ، فكان بهذا ثورة على الفلسفة التقليدية السالفة الذكر ، كان الفكر
في الفلسفة المثالية يسبق موضوعه فأصبح في الفلسفة العملية لاحقاً له ، وكان الحق
بمعزل عن ظروف الحياة ومطالبها فأصبح مرهوناً بعلاقته بالنفع الذي يحقته في
حياة الإنسان ، وأضحى هدف التفكير قائماً في استخلاص القيمة العملية للكلمات
والأمبارات في كل صورها واستغناء التجربة في أمورها ، وبهذا استعالت الفلسفة
على يد الصليبيين منهجاً لاختبار فاعلية الأفكار في الحياة .

وانتقلت البرجمانية الأمريكية إلى إنجلترا على يد طائفة من المفكرين يتقدمهم
فريدناند شيلر + ١٩٣٧ F. C. S. Schiller الذي عكس الإعجاب بوليم جيمس
فاعتنق مذهبه وتطوره ، ففر من النظر العقلي التجريدي وربط بين معرفة الإنسان
بوحياته ، وقبول كل فرض ولو كان ميتافيزيقياً متى أمكن الإنادة منه في حياتنا
الدنيا ، ووجد نزعاً السوفسطائية الذين أقروا الإنسان مقياساً لكل شيء ، فكفوا
للإنسان استقلال التفكير وحرية التصرف ، وطبع البرجمانية بطابع إنساني
ربطها بالمذهب الإنساني Humanism الكلاسيكي الذي نبت في عصر النهضة
في أوروبا وهدف إلى تحرير العقل من قيود الفرف وجهود التقليد وطمحان السلعة .
وواضح من هذا أن أصحاب هذا الاتجاه بنفرون من تبديد للنظر العقلي في
حقيقة الكون وطبيعة الموجودات وسببها ومصيرها ... وغير هذا مما يتخذ
الفلسفة التقليدية موضوعاً لدراستها ؛ إنهم يخالفون أصحاب الفلسفة التقليدية في
فهم ونظيفة الفلسفة ، وتصرها على البحث الأكاديمي في المبادئ العامة والعمل
الأولى ، ويختلفون كذلك مع أصحاب الفلسفة الوضعية الذين اعتبروا القضايا

الميتافيزيقية غير ذات معنى ، وأنكروا إمكان وصفها بالصدق أو بالكذب ، فذهب أصحاب الاتجاه العملي على عكسهم إلى قبول المعاني الميتافيزيقية — من غير جهد في بحثها عقلاً — متى أدى قبولها إلى تحقيق منفعة عملية ...

بهذا تحول مفهوم الفلسفة عند أعلام هذا المذهب ، فأنكروا أن يكون الفيلسوف معنياً بالبحث في المشاكل ووضع النظريات حللاً لها — كما نرى من دراستنا لتاريخ الفلسفة ، وصرح وليم جيمس + ١٩١٠ W. James بأن الفلسفة بمضاهيها للكامل ليست إلا رجلاً يفكر ... (ليحقق منفعة عملية يبتغيها) ؛ وقال إن آية الحق النجاس ، وآية الباطل الإخفاق ؛ ورأى جون ديوي + ١٩٥٢ J. Dewey وهو في غمرة الاعتقاد بهذا الاتجاه العملي ، أن الحضارة نفسها ليست إلا وليدة الفلسفة — وإن كانت الفلسفة بدورها من نتائج الحضارة ، وجاهر بالقول بعدم وجود فارق حاسم بين الفلسفة ودورها في تاريخ الحضارة ، فإذا عرفت مهمة الحضارة «رَحَدَّتْ خصائصها التي تميزها ، أدركت تعريف الفلسفة نفسها ، إنها تكون نماذج ليجري على نمطها التفكير ، ويسير بمقتضاها للعمل ، وبهذا تتقدم الحضارة ، وبغير الفلسفة لا تكون حضارة» (١) ...

على هذا النحو حدد أعلام المذهب العملي معنى الفلسفة وضموا مهمتها ، ومنه نرى كيف رفضوا التعريف التقليدي للسالف الذكر من ناحية ، ثم قبلوا في الوقت نفسه المعاني والمبادئ الميتافيزيقية متى حتمت نفعاً (وإن لم يكفوا أنفسهم هناك للبحث النظري في حقيقةها ...) ، ومنمود إلى هذا المذهب بعد قليل ثم نرجع إليه في الفصل الثاني من الباب الثالث عند حديثنا على مقاييس الحق .

(١) ملخص من Archie J. Bahm, Philosophy, An Introduction, 1963, ص ٢٧ و ٢٨ وانظر من وليم جيمس كتابه Some Problems of Philos. وفيما ورد من جون ديوي كتابه Philosophy & Civilization — وقارن C.E.M. Joad في كتابه Guide to Philosophy, 1936 في الشطر الثاني من الفصل السادس عشر .

(١) موقف المادية الجدلية (الماركسية) من الفلسفة :

تطورت « الواقعية » realism التقليدية واتخذت في عصرنا الحاضر صوراً شتى ، اجتمعت كلها عند الثورة على الفلسفة المثالية العقلية وصيغها الذهنية الفارغة ، وانصرفوا إلى دراسة الواقع واهتمامها بعلاقة الإنسان بالوجود .

وإذا كانت المثالية قد نظرت إلى الـكون المادي من خلال الذات العارفة ، وعملت وجود الطبيعة المادية على وجود العقل الذي يدركها ، واعتبرت الأشياء المادية مصدر الفساد وأصل المعرفة الخاطئة . . . إذا كانت هذه هي نظرة المثالية للأشياء المادية فإن الفلسفات الواقعية قد فصلت بين الطبيعة المادية والذات المدركة ، وجعلت وجود الأشياء المادية مستقلاً عن العقل الذي يدركها ومن أفكاره وأرائه كل اهتمامها . . . وقد تجتجت الواقعية في عصرنا الحاضر في صورتها الأخيرة الواقعية الجديدة New realism والواقعية النقدية critical والواقعية المادية كما سنعرف في الفصل الثاني من الباب الثالث في هذا الكتاب .

وحسبنا هنا أن نقول كلمة عن الواقعية المادية كما بدت في مذهب المادية الجدلية عند ماركس وأتباعه .

(١) تصور الواقعية المادية وجود الأشياء المادية سابقاً على وجود الذات المدركة ، وترى أن العقل مجرد نتاج للطبيعة المادية أو انعكاس لها ، وهذا تنقي النقيّة التي اقترحتها الفلسفات المثالية جميعاً ، ويبقى وجود المادة ويصبح الفكر مجرد مظهر من مظاهرها ، والمادة تخضع لضرورة أو تطور يتمثل في الصراع بين الأخداد — وهذا هو الديالكتيك في الفلسفة الماركسية .

ويراد بالماركسية Marxism التطور الذي أدركه فلسفة هيغل + ١٨٣١ Hegel الألماني وانتهى إلى المادية الجدلية Dialectical Materialism التي بشر بها كارل ماركس + ١٨٨٣ Karl Marx وفرديريك إنجلز + ١٨٩٥

F. Engels ونصل فيها لـينين Lenin وبخارين Bukharin وستالين Stalin وغيرهم — مع وجوه اختلاف بين هؤلاء جميعاً في تفسيرهم لهذه المادية الجدلية ؛ ونعتمد الماركسية أكل تمييز عن الاشتراكية ، وهي تقوم على الدعوة إلى محاربة الرأسمالية حتى إذا قضت عليها تيسر تحقيق الشيوعية Communism بعد ذلك — وتعزى المادية الجدلية إلى ماركس لأنه كان أول وأكبر من صاغ الشيوعية نظرية فلسفية متينة ، ولنا الآن بصدد الحديث عنها فنبينا منها موقفاً أنبأها من مفهوم الفلسفة :

وأبنا — ونحن بصدد تعريف الفلسفة — كيف يذكرنا موقف الفلسفة الاشتراكية بموقف المومخيين الذين أنكروا التفكير المبتاعز في كل صوره ، ويبدو لنا أن الموقف البرجواني (وهو اتجاه أمريكي) يتداعى في الذهن مع الموقف الماركسي (الذي يمثل النظام الروسي) ، والتخريب أن نلاحظ أن هذين الاتجاهين — مع ما بينهما من عداوة وتباين — يلتقيان في مواضع تفصل بمفهوم الفلسفة ونمطها مهتمها في كثير من الوجوه :

نشرت الفلسفة البرجوانية من كل نظر عقلى مجرد يهدف إلى كشف الحقيقة وتقتصر على مجرد المعرفة ، كما كان موقف الفلسفة التقليدية ، وكذلك كان موقف الفلسفة البرجوانية منها ، كان « جون ديوى » أحد أعلام المذهب التسلبي (البرجواني) وصاحب المذهب الذرائع Instrumentalism يقول إن الأفكار لا قيمة لها إلا متى تحولت إلى أفعال تؤدي إلى إعادة تنظيم العالم الذي نعيش فيه ، وتسلل إلى إعادة بنائه بطريقة ما ؛ إن معنى الفكرة يقوم في نجاح العمل الذي تؤول إليه ، ومن ثم كان محل صدتها هو التجربة ، ومن الخطأ أن يقال إن الأفكار تعكس الحقيقة الموضوعية ، وأن مقاييس جوابها يقوم في مطابقتها للحقيقة التي تعكسها — كما سنسرف بالتفصيل في الباب الثالث عند حديثنا على الفلسفة الواقعية — ويقدرا كارل ماركس + Karl Marx ١٨٤٨ أكبر

الاشتراكيين وأظهرهم : إن مذاهب الفلسفة منذ الماضي السحيق قد اقتصرت على تفسير طبيعة العالم بطرق شتى ، ولكن مهمة الفلسفة هي العمل على تغييره ، وبتغيير العالم يغير الناس أنفسهم ، ويستحدثون قوانين جديدة تهين على مجرى التاريخ^(١) . وسنعود في الباب الثالث إلى تفصيل هذه النظرية .

إن ديوى « البرجاني » وماركس « الاشتراكي » يتحدثان عن تغيير العالم وإعادة تنظيمه وبناءه ، كلاهما يرى أن الأفكار الصادقة ولينة نشاط يؤدي إلى تغيير العالم ، إن المفكرة الصادقة — عند كليهما — هي التي تحقق غاية عملية ، ومحك صدقها هو التجربة ؛ وكلاهما متشائل في إمكان التوصل إلى أفكار صادقة عن قدرة الجنس البشري على « خلق مستقبل » جديد ، أليس بين هذين الاتجاهين تشابه ملحوظ ؟

ومع أن « ستالين » قد أكد هذا المعنى في معرض شرحه لأسلوب العمل في نشاط الشيوعية (نسبة إلى لينين)^(٢) فإن أتباع الفلسفة الماركسية يرون عادة أن هذا تشابه سطحي محض ، لأن الاتجاهين مختلفان بعد هذا اختلافًا ينفًا ، فالماركسية تدعو إلى إعادة تنظيم العالم وبناء المجتمع بحيث ينتهي استقلال الإنسان للإنسان ، وتتلشى الرأسمالية . . . وتمحق الشيوعية ، أما الفلسفة العملية البرجانية فهي — في نظر الماركسين — فلسفة الرأسمالية والاستعمار ، تزعم أنها تجاهد في سبيل تقدم الإنسان ورفاهيته ، وهي في الواقع تهب من نظرة أصحاب الأعمال للتجارية

(١) K. Marx, Theses on Feuerbeck, XI وقد رويناهذا من : Cornforth, in Defence of Philosophy, against Positivism & Pragmatism, 1950, p7-8 (وكذلك قارن 475 p. 1936, Guide to Philos., 1936, p. 475)

(٢) قال إنه يتميز بتجاهيتين هما الاندفاع الثوري الروسي (التي يقف على الجمود والانتقاه الأعمى للتقاليد ويحطم الماضي ويفتح المستقبل) والروح العملية الأمريكية (التي تدلل للصعاب وتمضي بمساجها إلى آخر الشوط) والذي يبرئها من الروح التجارى المملو من المبدأ هو اقترانها بالاندفاع الثوري السالف الذكر .

الضخمة ، ورغبتهم في جنى الأرباح الطائلة ... ومن ثم كانت فلسفة معادية للتقدم الإنسانى ورفضية للبشر ... إلى آخر هذا السيل من حملات الماركسية على الفلسفة الأمريكية بوجه عام .

على أن الذى يعيننا الآن أن نقرره هو أن الماركسية تنفر من الفلسفة التقليدية والوضعية السالفة بقعير يداتها الجافة التى لا يقوى على مزاولتها إلا أقلية من المفكرين يحترفون الفلسفة ويمتكرون مزاولتها ، ونريد الماركسية أن تفتح أبواب الفلسفة للناس وتشيعها بين الجماهير ابتداء مساعدهم على مواجهة مشكلاتهم الخاصة ، وتحسين أحوالهم وتغيير النظام الاجتماعى القائم بينهم ، وتهاجم الماركسية نبض الماضى لإحياء المذاهب الميتة ، لأنها تأمل أن يكون فهم الناس للعالم والمجتمع الإنسانى قائماً على أساس فتوحات العلم الحديث ومكتشفاته ، وهو ما تقتقر إليه مذاهب الفلسفة القديمة ، وتصرح الفلسفة الماركسية بأننا لا نستطيع أن نفهم طبيعة العالم إلا بمحاولة تغييره ، ولا نستطيع أن نفهم طبيعة الإنسان إلا بمحاولة تحسين أحواله ، ولست الفلسفة إلا هذا التوجيه المستفاد الواضح الذى يجرى الإنسان من طغيان الظلم وأماطيل الخرافة (١) .

(هـ) موقف الوجودية من الفلسفة التقليدية :

إذا كانت المادية الجدلية (الماركسية) قد قدر لها أن تفسد في أنحاء العالم وتستبد بهوى الكثيرين لاتصالها بأفكار سياسية بالغة التأثير في عامة الناس ، فإن الوجودية قد قدر لها أن تنتشر في بعض الدول لارتباطها بلون جديد من الأدب ،

(١) تفصيل هذا في M. Cornforth, In Defence of Philosophy, Against Positivism and Pragmatism, 1959. ولا سيما في الصفحات ٢٦ وما بعدها و ٦٢ و ٢١٤ و ١٦ ومقدمة الكتاب ، وفي كثير من الصفحات الأخرى ثم قارن C.E.M. Joad في كتابه السالف الذكر فصل ١٧ .

واقرارها قيمياً تتميز إيجاب الإنسان ، ومن الطريف أن تستند الحركتان من فلسفة هيجل وتهدوان على تناقض ملحوظ ، تمثل الأولى النزعة المادية والتضحية بالفردية في سبيل المجموع ، وتمثل الأخرى إلى إقرار الحرية والتفكير للفردية على حساب المجموع ١

والوجودية ثورة عنيفة على الفلسفات التقليدية في كل صورها ، وقد اهتمت هذه بالبحث في الوجود بما هو موجود ، والتعرف إلى علله البعيدة ومبادئه الأولى ، ودارت فلسفة المحدثين حول نظرية المعرفة الوقوف على طبيعتها بتحديد العلاقة التي تربط بين العقل وموضوعاته كما أشرنا من قبل وانشطر الوجود في الفلسفة القديمة والحديثة إلى ثنائية كثيراً ما تعذر التوفيق بين طرفيها ، وكثرت ألوان الجدل بين الواقعيين الذين جعلوا وجود الأشياء الخارجية مستقلاً عن الذات العارفة والمثاليين الذين خلقوا وجودها على القوى التي تدركها . . . وفي خمرة هذا الجدل حول الوجود المطلق مجرداً من غير تعيين ، وحول المعرفة والعلاقة بين الذات العارفة وموضوع معرفتها ، اختلفت الفلسفة موضوع بحثها الرئيسي فيما قالت الوجودية الماصرة وهو الإنسان الواقعي للشخص .

وقد تحدت معالم الفلسفة الوجودية بظهور كتابين ، أحدهما وضعه مارتين هيديجر Heidegger عام ١٩٢٧ م عن « الوجود والزمان » وثانيهما أصدره جان بول سارتر Jean-Paul Sartre عام ١٩٤٣ عن « الوجود والزمان » وبهذين الكتابين وسيل المؤلفات التي جرت مجراها انتقلت الفلسفة من دراسة الوجود البجرد إلى دراسة الإنسان المشخص في وجوده الحسي ، أي في حياته اليومية في زحمة الـكون من ناحيته ، وفي علاقاته مع الآخرين من ناحية أخرى .

كانت الفلسفة التقليدية إذا عرضت للإنسان انتمت به مجرداً من كل تعيين ، فكان الإنسان بما هو إنسان ، وبهذا أهملت النظر إلى العلاقات التي

(٤ - أسس)

تقوم بين أفراد الإنسان بعضهم والبعض الآخر ، ولدت مذاعبها في هذا العدد
صيناً عقلية جهنماء لا تربطها بدنيا الواقع رابطة ، ثابتت الوجودية إلى الإنسان
الشخصي ومواقفه الراهنية التي تربطه بزمانه ومكانه وظروفه وأحواله ، وبهذا
اعتبرته مبدأ الحقيقة وتناولته باعتباره تجربة حية .

وكانت الفلسفات المثالية تنظر إلى الوجود باعتباره لاحقاً على المادية وليس
مبدأً عليها ، بمعنى أن جوهر الإنسان الذي يميزه عن الخصائص الذاتية التي تميزه
من غيره من الكائنات (أي ماهيته) تعبق وجوده في دنيا الواقع ، ومن هنا
جاء اهتمام المثاليين بالبحث عن الماهيات وإغفال مشكلة الوجود الفعلي ، أما
الوجودية فقد رفضت هذا التصور منذ أيام كيركجارد - S.Kierkegaard ١٨٤٣
أب تشبث الوجودية (التي فاضت الفلسفات المثالية وانصرف عن المادية إلى
الوجود ، وعن التجرد إلى الشخصي ، واتخذت من محاربه الروحية نقطة بدء للفلسف)
ودفع بعض أتباع الوجودية إلى أن وجود الإنسان يتوهم بغير مادية ، ورأى غيرهم
أنه يجب القدية ولا يلحق بها ، ووجد غير عاقلين كثيرين من أتباع الوجودية
بين وجود الإنسان ومبادئه كل غير الخلال في الكائنات غير البشرية التي تمهد
ما شئت بوجودها الخلق ، اختلف الوجوديون في النظر إلى مادية الإنسان ولكنهم
كثروا على اتفاق في رفض الرأي المثالي التقليدي في معنى المادية للوجود .

يسر للإنسان في بداية الأمر مادية ، إذ يكون عند ولادته ناقص الصورة ،
وعو الكائن الوحيد الذي يترجم وجوده في حركته على عكس الخلال مع سائر
الكائنات لأن أناملها تخضع للجبرية ، فمادية الشعور صرحها إلى الإمكانيات
التي كانت عليها بذرتها ، ومن ثم كانت ماعيتها سابقة على وجودها الشخصي ،
أما الإنسان فإن حركته في اختيار موقفه دون أن يتجمل من المستحيل انقبض
باعتباره مقدراً ومن ثم كان الكائن الوحيد الذي يمد ماعيته .

تلكا إن الوجودية قد حصرت نفسها في وجود الإنسان الواقعي الشخصي ،

وفي موقفه من الـكون ، وفي علاقته بالآخرين ، أما من علاقته بالـكون فقد رفضت الوجودية نظرية الفلسفة التقليدية التي فصلت بين الذات العارفة وموضوع إدراكها ، واعتبرت هذه الذات موجودة ، ووجودها شرط كل معرفة ، وأنكرت أن يكون العقل مصدر كل معرفة ، وأدرجت المعرفة إلى تجربة حية يعيشها الإنسان ويماني بها الواقع في حياته ، ومهد هذه التجربة الحية عند البعض إلى القتل والمحاكمة مجتمعتين ، بل لقد أصر بعض الوجوديين على ترقية العقل بعيداً عن عملية المعرفة ، وغلا « كيركجارد » في هذا حتى رفض أنجاه الذين يريدون أن يفلسفوا المسيحية حتى تمشي مبادئها مع منطق العقل كما أنكر البرهنة على وجود الله عقلياً !

واهتمت الوجودية بحرية الإنسان حتى وجدت بينها وبين وجوده ، فالإنسان فيما يرى « كيركجارد » يجد نفسه حيال « مواقف » Situations عليه أن يختار من بينها ، وعن هذا الاختيار تنشأ المسؤولية ، وكثيراً ما يتحقق الاختيار في حال تجمع بين الشك والحيرة ، وعندئذ يكون الإنسان رب أعماله ؛ ويصرح « سارتر » بأن الاختيار لا يقترن بروية ولا يكون مسجوقاً بتدبير عقلي أو تحديد لغاية أو معرفة ببواعث ، وهذه هي الطبيعة الإنسانية ، إنها مقيدة بمواقف تتحكم فيها ولكن في مقدور الإنسان أن يخلص منها وأن يزاول حريته ، ومن ثم كان رب أعماله وصانع مصيره .

وللمواقف السالفة خطرها في فاحشة الوجوديين فإن معاناة الواقع واعتباره تفضي بالإنسان لا محالة إلى الضيق والتلق والحيرة ، لأن الإنسان متى تبين موقفه من العالم وعرف أن وجوده مُتَقَدِّر لا محالة إلى الموت ، أدركه التلق وتولاه اليأس ؛ ومن هنا انصرفت تساؤلات الوجوديين عامة إلى البحث في الضيق واليأس والإخفاق والظلم ... والموت ، وأدركت هو الشيء الوحيد الذي يستطيع الإنسان أن يكون على يقين من أنه ختام كل حياة ، وهو التعبير عن الله تعالى الذي يعقده

ويعوقه عن تحقيق إمكانياته ، ومن هنا كان تفكيره المتواصل فيه ، ومنه انتهى إلى أن حياته فراغ وعام !

وليس يمنع هذا ما قيل من أن الوجودية فلسفة إنسانية ترد للإنسان القدرة على تقرير مصيره بحسب إرادته ، فهو رب أفعاله التي يأتيها باختياره ، ومن ثم كانت قدرته على التحرر من القيم المريضة وتطعمه إلى مثل أعلى ينشده (١) .

هذه هي أظهر معالم الفلسفة الوجودية بوجه عام ، مع إغفال اختلافات التي تقوم بين أتباعها ، فحسبنا ما ذكرنا فإن فيه ما يفنى في الدلالة على تصور الوجوديين للفلسفة بوجه عام .

تغيب :

تعبروحات النظر السالفة عن موقف أظهر المدارس المعاصرة من تعريف الفلسفة ، ولما كنا نرى أن نعود في أبواب الكتاب للتأني إلى الخوض في هذه الوجهات من النظر عرضاً ومناقشة ، فقد رأينا أن نقصر هذا للتغيب الموجز على مناقشة مهمة الفيلسوف كما تبدو في التصورات السالفة الذكر :

لا يزال للتعريف التقليدي مكانه من تاريخ الفلسفة المعاصرة على نحو ما رأينا من قبل ، وإن ضاق به أصحاب الاتجاهات التجريبية والوضعية والعملية والواقعية والوجودية على اختلاف نزعاتهم ، وشر ما يؤخذ على الاتجاه التقليدي أنه يوحى

(١) قارن مايل من مصادر : عن كيركجارد : كل مؤلفاته الهامة نقلت إلى الإنجليزية ونشرت في أمريكا : Princeton University Press وفي إنجلترا Oxford university Press وأكبر مترجميه هو Walter Lowrie وضع عنه كتابين هما A short life of Kierkegaard والثاني Kierkegaard أما من Heidegger قارن Existence & Being - وعن سارتر قارن : Existentialism and Humanism (ترجمه وقدم له Philip Mairet ١٩٥٠ ثم قارن : Paul Foulquière : Existentialism (Eng. Trans. by Kathelene Raine) H. T. Blachham : Six Existentialist Thinkers) Norberto Bobbio : Philos. of Decadentism A study of Existentialism. Emile Bréhier, Les Thèmes Actuels de la Philosophie (1954)

بأن صاحبه يعتزل الناس في برجه العاجي ويستغرق في تأملاته العقلية التي يحاول أن يتغلغل بها في مجاهل الوجود المحجب ، ويتعرف عن طريقها أسرار النفس البشرية ... إلى آخر هذه الدعوى العريضة التي أثارت خصوم هذا الاتجاه ، ولكن الواقع أن الفلسفة التقليدية — مع وجود الخلاف البادية بين مذاهبها إلى يومنا الحاضر — قد كشفت عن كفوز من الحقائق أضاعت الطريق أمام العلم التجريبي وحقت للبشرية منافع لم تقصد إليها قصداً مباشراً ، وفي تعقينا على الماركسية بيان لصحة هذا الرأي ، بالإضافة إلى أن الفلسفة التقليدية قد قامت بوظيفة اجتماعية تمثل في تأثيرها — المباشر وغير المباشر — على مجرى التاريخ البشري ، يشهد بهذا الكثيرون من خصومها — من أصحاب الفلسفة التحليلية بوجه خاص^(١) ، وإن كانوا يحذرون من المبالغة فيما كان لمذاهب الفلسفة التقليدية من تأثير على الحركات الاجتماعية^(٢) . بل لا يستطيع منصف أن ينكر أن الفلسفة بمحانداتها التقليدية كان لها فضلها الملحوظ — من قديم الزمان — في توجيه الناس إلى قيم الحق والخير والجمال ، بل في هدم الخرافة ودحض الأباطيل ، فأدت المهمة التي تريد أن تحمكها الفلسفة التحليلية لنفسها ، بل يعترف أصحاب الوضعية المنطقية بأن مهمة الفلسفة اليوم تقوم في توضيح الأفكار وليس في كشف الحقائق^(٣) . ومن ثم لا تقوم بنفس الوظيفة الاجتماعية التي نهضت بأدائها الفلسفة التقليدية منذ أديم العصور ، والقول بأن للتحليلات المنطقية أثرها — غير المباشر — على التوجيه الاجتماعي المستنير ، لا يبرر في رأينا الاستغناء عن وظيفة الفلسفة التقليدية في هذا الصدد — وفي حديثنا في الفصل الثاني من الباب التالي عن موقف

(١) انظر في حديثنا عن غاية الفلسفة ما يقوله في هذا الصدد برتراند رسل .

(٢) قارن : A. Pap, Elements of Analytic Philosophy, 1949, p. 477-478 .

(٣) قارن : Barnes, W. H. F., The Philatropical Predicament, 1950, p. 83 .

الوضعية والوضعية العقلية من رفض الميتافيزيقا ، ومن وجه حاجتنا إليها ما فيه
الكفاية ، فليرجع إليه من أراد مزيداً .

أما عن موقف الفلسفة العملية من تعريف الفلاسفة لفلاسفة ما يقال فيه أنه
موقف أمريكي ... بمعنى أن أصحابه قد تأثروا بالبيئة الأمريكية الاجتماعية
الضخمة التي عاشوا فيها حتى جاءت فلسفتهم العملية تمييزاً عن عصر الإقبال على
الصناعة وإنتاج المشروعات الضخمة ، وإن كان هذا الموقف يثير التفتيش في
فصوص الفلسفة الأمريكيين (١) .

إن وظيفة العقل في الفلسفة هي التوصل إلى الحقيقة في ذاتها ، بصرف النظر
عن التأثيرات الخارجية ، وإن اعتقد بضرورة التفتيش في الفلسفة أن الأفكار الموروثة
تنتج نتائج صورية مائعة ، أما الفلسفة العملية فقد حكمت هذه الآلية ، فرفضت
امتدادي الملاحظة ، واعتبرت المعرفة أداة لحل إشكالات أو خيالات للخلق على صورية ،
أو مسروعة للخلق من مازي ، تلك نهضت المعرفة في عما كانت حقاً أو عبراباً ،
وإن أخذت كانت خطأ ، ولا عبثة بعد هذا بصدق الحقيقة في ذاتها . ومن ثم
كان التحقق من صواب الفكرة أو خطئها مسروعة بالامتداد ، أي بالتجربة التي
ثبتت عملياً مدى نجاحها أو مبلغ إنصافها ؛ من هنا ذهب نقاد الفلسفة العملية إلى

(١) قال بهذا المنابع في الفلسفة الأمريكية العملية (البرجماتية عند وليم جيمس وملشب
الترافع Instrumentalism عند ديوى) كثيرون من الباحثين ومنهم كورنمورث Cornforth
(في كتابه المذكر ص ١٥٧ و ١١ و ٧١٢) وجورج سانتانا (١٨٦٣ — ؟)
Santana دهرتراند رسل (١٨٧٣ — ؟) B. Russell وقد اتفق بهذا جون ديوى حتى قال
في مقالة هذا الاتجاه : تأثر الفلسفة بالبيئة الاجتماعية التي عاشوا فيها (وهو أساس كتاب
« رسل » في تاريخ الفلسفة الغربية) — فبرر اتهام « رسل » بأن فلسفته تعبير
عن الاستقراطية البريماكية — على اعتبار أن « رسل » من طبقة اللوردات ، ولم ينكر رسل
إمكان تأثره ببلدته — وهو اتهام الشيوعيين لـ « ولكر » — مع أسفه لشيخين ديوى — يرى أن
رأيه في ملشه قد قال به كثيرون عن التشاد ، انظر B. Russell, Hist. of Western

أن القول بأن « الأفكار تنتج نتائج مرضية لأنها صادقة » ، أدنى إلى منطق
الفلسفة الصحيحة من قولنا « إن الأفكار صادقة لأنها تنتج نتائج مرضية » ،
ويبدو أنها الموقف العملي من الدخية الفلسفية في قول « وليم جيمس » إن
الفكرة الواحدة قد تكون صادقة في وقت ما ، (أي حين تؤدي إلى نفع) ،
ثم باحثة في وقت آخر (حين تفشل بعد هذا في تحقيق منفعة ١٠٠٠) أو أن
الفكرة الواحدة تكون صواباً عند إسان وخطأ عند إنسان آخر...! وبعبارة
هذا الاتجاه تبرز اعتبار الأخطاء حقائق صادقة في وقت ما ، أي متى أثبتت
التجربة أنها في ذلك الوقت قد حققت نفعاً ١٠٠٠ (١) .

إن العمليين من أمثال ديجري يعلقون صدق الأفكار على المستقبل (الذي
يتم به اختبارها بالتجربة) ، ولكن الفلسفة — تقليدية كانت أو وضعية —
ترى أن الأفكار تكون صادقة أو كاذبة ، بصرف النظر عن مصداقيتها ، بل يعلق
D برتراند رسل « — وهو من أعلام الفلسفة التحليلية — صواب الفكرة على
علاها وأسبابها التي تنوي في الماضي ، حتى تستغل الحقيقة من إرادتنا في الحاضر
والاستقبل معاً ، وبذلك لا تتغير الحقيقة كلما أمكننا تغيير المستقبل... » (٢) .

إن الأدنى إلى الصواب في منطق الفلسفة الصحيحة أن يقال — على عكس
ما يقول العمليون — إن الفلسفة تندرس الحقيقة الموضوعية في صفاتها ، ومن
الممكن بعد هذا الاستفادة منها في تحقيق رفاهية للبشر ، بذلك يخضع للعمل للنظر ،
ويقوم على ما يسفر عنه البحث العلمي والفلسفي من حقائق (٣) ، ولكننا مع هذا

(١) تارن : Behm, Philosophy, 1958 p. 158-59

(٢) ترويتش للناييل : ملهيب المنفعة للامة في فلسفة الأخلاق (١٩٥٢) ص ٢٧٧
ويحسن للرجوع في هذا الكتاب إلى الفصل الرابع من الباب الثالث وهو يتضمن عرض الملعب
للعمل ومناقشته بشيء من التفصيل .

(٣) نقول البحث العلمي والفلسفي معاً ، لأن العمليين يطالبون بإخضاع حقائق العلم
وحقائق الفلسفة معاً لمقاييسات العمل .

نجد البرجانية نزعتها الواقعية للمعوضة ، فقد استمكت الثالثة بفكرة « مقولة » العالم التي ترجع إلى ما وراء عالم الشهادة ، وأمرت على أن نرد الكثرة البادية في الوجودات إلى مبدأ الوحدة ، فرفضت البرجانية ذلك وقالت بكثير الوجودات وتعددتها ، وصرفت اهتمامها إلى الواقع وحصرت عنايتها في خدمة الإنسان في حياة العملية ، وفي هذه الظاهرة نفسها يقوم نقص هذا الاتجاه لأن إغراق أهل في النزعة العملية قد أفضى بهم إلى الاستخفاف بالبحث النظري من الحقيقة والاستهانة بالصبر الذي يقتضيه هذا البحث ، طالما كان من اليسور اقتناص النتائج والآثار العملية من أخصر الطرق ، وفي هذا مقتل الروح الفلسفية التي تتطلب مداومة البحث النظري والمناظرة عليه ابتغاء الكشف عن الحقيقة هذه كلمة مجرمة ستزداد وضوحاً بتحقيقنا التالي على موقف الماركسية ، وبعودتنا إليها في مناسبات أخرى .

أما عن تصور الماركسيين لمفهوم الفلسفة ومهمتها فيحييه إنكارهم للفلسفة التنفيذية الميتافيزيقية ، اعتقاداً منهم بأن التفكير المجرد لا تأثير له على مجرى التاريخ ، وأن من العبث أن يزاول الإنسان النظر العقل المجرد اكتشاف الحقيقة ، فشاركوا في هذا أصحاب الفلسفة العملية ؛ إن مباشرة النظر العقلي لا يبرزها في رأي الماركسيين إلا اتصال هذا التأمل بالصل ، أي بتغيير الأحوال الاقتصادية تغييراً ينتهي بالقضاء على الفوارق الطبقة ، من أجل هذا استعاض الماركسيون في ماديتهم الجدلية عن الأفكار بقوة الإنتاج وحواصل الاقتصاد ، وتعذر عليهم الاعتقاد بأن الميتافيزيقا — وهي نتاج النظر العقل المجرد — أي تأثير على مجرى الواقع ، إن ماركس يبرز بين الميتافيزيقا والمادية الجدلية ، فالأولى عنده هي النظر العقل في طبيعة الحقيقة reality ، وليس لهذا التفكير المجرد علاقة بمحقق الواقع facts ، وأما المادية الجدلية فيتوحد فيها النظر والمعمل ، فيكون لفكر على الدوام دلالة عملية ، بمعنى أن صاحبه لا يزاوله إلا في ضوء الأفعال الممكنة ،

وأن معرفتنا للعالم تمسكنا من التأثير فيه ؛ من هذا تميزت المادية الجدلية من كل الآراء الميتافيزيقية ، حتى ليفكر أصحابها إمكان وصفها بأنها ميتافيزيقية بالمعنى التقليدي الذي يحكمها مجرد معرفة بالحقيقة لذاتها ، وعلى أساس هذه النظرة للاركية ابتعدت الميتافيزيقا عن تفسير التاريخ والعمل معاً^(١) .

ولو أن ماركس الذي استمد ماديته الجدلية من جدل هيجل قد مضى مع هيجل إلى نهاية الشوط ، لعرف أن التفرقة القاطعة بين النظر والعمل ضلال مبين ؛ إن التفكير ينظم العالم ويؤثر في مجرى أحداثه ولو لم يقصد هذا التفكير مباشرة إلى تحقيق ذلك ، فما ينشئ إليه النظر العقلي المجرد في العالم وشئونه ، يتركز لا محالة أصحق التأثير في تفسير وقائمه ؛ إن الرجل البدائي يفسر أحداث الكون بإرجاعها إلى ملل خفية ، والمستنير يردّها إلى مللها الحقيقية ولو لم تكن معرفة الملل الحقيقية من الأهداف المباشرة لتعليمه ؛ ومزاولة النظر العقلي المجرد تغير نظرة صاحبها إلى الوقائع والأحداث ، ونساهم في توجيه حياته بأوفر نصيب ، ولو لم يقصد بالنظر العقلي هذا التوجيه العملي للمستنير في زحمة الحياة .

إن العلوم الطبيعية في نظر الناس على اتصال وثيق بحياتنا العملية ، ومع هذا فلا محل في دراساتها تفسير أحداث الكون وظواهره — بمناهج تجريبية — لغير ما غاية عملية مباشرة ، إن مهمة العالم أن يتوصل إلى قانون أو نظرية يفسر بها الظواهر التي يدرسها ، أما الإثبات من هذا القانون عملياً ، أو استغلال هذه النظرية في حياتنا الدنيا فن شأن المخترعين ورجال الأعمال ؛ وهذه التفرقة بين النظر والعمل لم تمنع المجتمع البشري من أن يفيد من فتوحات العلم ومكتشفاته ؛ وثبته بهذا يمكن أن يقال في الفلسفة الميتافيزيقية ، إنها تقصد إلى تفسير العالم تفسيراً عملياً ، ولا تهدف من وراء هذا إلى غاية عملية مباشرة ، ومع ذلك لا يفكر فئيل مذايعها في التطور بالحياة الإنسانية إلى الكمال إلا مكابر ؛ وقد أشرنا من

فيل إلى خطر الوظيفة الاجتماعية التي تؤديها الفلسفة في التطور بالمجتمع إلى السكال .

هنا لابد من نصب على موقف الماركسية والفلسفة العملية البرجماتية المرافقة التذكر ، بل بنسحب على كل مذهب من المذاهب الذين تصبوا خدمة الحياة حتى رفضوا المنظر العقلي الجرد ، وسخروا العقل مباشرة لخدمة الإنسان ، فتوقف العقل في منتصف الطريق وفاته كمنشئ السكينة من الحقائق . . . ! إن البحث العلمي أو الفلسفي لا يقدم إلا متى تحرر أصحابه من قيود الفطريات العملية والدينية المباشرة المخذلة ؛ هذه حقيقة يشهد بها اختراق تاريخ العلم وتاريخ الفلسفة منذ أقدم العصور .

وفي موقف الماركسية من الفلسفة ما أخذ أخرى كثيرة ، لا يقع للقيام لبيانها أو تفصيلها حيث فيها . فنبينا أن نشير إلى بعضها موجزين :

يبدو لنا أن نظرة الفلسفة العملية (البرجماتية) مع كل ما عيب عليها ، أوضح من نظرة الماركسية الفلسفة — مع اشتراكها في الاتجاه إلى تحويل الأفكار إلى أعمال — فالأولى تؤيد التمسك مباشرة إلى العمل المنتج من غير أن تحدود نوع هذا العمل ؛ أما الماركسية فإنها تحصر جهودها في تحليل الأحوال الاقتصادية وحدها ، إلى اعتقاد أنها على كل نهج ونحو وصير كل تقدم مرَّجٍ (١) ؛ ومع اعتقادنا بأثر هذا العامل النسب في حياة الشعوب وعقائرها ، يبدو لنا أن العوامل التي تؤثر في حياة الشعوب وتوابعها أشمل وأهم وأحق من ظروفها الاقتصادية ، فالحياة

(١) مع إدراك في رسالته عام ١٨٩٠ بأنه وماركس قد بالنا في تقدير الآثار التي تنجم عن العوامل الاقتصادية ، بل صرح لستيفن له بأنه مع ماركس يميلان قصيبا في قيمة مثالا لهما في الاهتمام بالآثار الاقتصادية ، ويعترف بأنهما أخلا العوامل الأخرى في تفسير التاريخ ، إذ كان النزاع بينهما وبين خصومهم (الذين ينكرون أثر العامل الاقتصادي) من الشدة بحيث لم يبقا وقتا ولا فرصة لانتصاف العوامل الأخرى .

العلمية والعقلية والأدبية عامة لها تأثيرها الملحوظ في تطور الحضارات ومصار
الشعوب ، بل كثيراً ما تؤثر حتى في تشكيل الحياة الاقتصادية نفسها .

بل إن تطبيق الماركسية — والماركسيون لا يفهمون الأفكار إلا بحوتة
إلى أفعال — يقتضى فناء الفرد في الدولة وحرمانه من أبسط حقوقه في حرية
التفكير والتعبير ، ولا يمكن أن نساغ بهذا الوضع حياة إنسانية .

وكثيراً ما ينتهي الفيلسوف بصاحبه إلى أفكار يستند في صوابها فيمنعها
ويندود عنها ، ولكنه يكون في نفس الوقت على استعداد للتخلي عنها متى ثبت
له بالدليل المنطقي بطلانها ، وليس هذا هو حال الماركسية — مطبقة عند دعايتها
في الوقت الحاضر — ولا يستقيم هذا مع أظهر خصائص المعرفة الفلسفية كما
نعرفها ، إن الفلسفة لا تمحى سليمة في جو من التمسك الخائفي في أية صورة
من صورها (١) — حسبنا هذا في بيان هذا الاتجاه ومناقشته .

أما عن موقف الوجودية حسبنا أن نقول إنها في دراساتها لا تعرف غير هذا
الإنسان المحسوس الذي يجمع بين عناصر لا يقدر على فصل بعضها عن بعض ، هي
الجسم والنفس والشعور والعالم الخارجي والأنا والآخرين ، إنها تهتم بحياة الإنسان
الخاصة والمواقف التي يحد نفسه حيالها — وهي التي تربطه بالآخرين — ولكنها
لا تستطيع أن ترقى إلى دائرة الوجود الإنساني ، لأن نجاح الوجود الذاتي يقتضى
مع أقصى مميزاتها وهو التمسك بدراسة الوجود الخاص ، إن الإنسان فرد في مجتمع
يقتضيه واجبه أن يرى مصلحة هذا الكل الذي ينتمي إليه ، دون أن يفقد
بهذا جوهر حريته ، أو يُذِيب في دائرة المجتمع فرديته .

كانت الفلسفة التقليدية قد شطرت الوجود إلى ثنائية هي الروح والمادة أو
العقل والجسم أو ما يدخل في هذا المعنى ، فقفزت الوجودية على هذه الثنائية حين

(١) انظر كذلك Massimo Salvadori, The Rise of Modern Communism
طبعة أولى ١٩٥٢ في الملحق الأخير "A Liberal Answer to Communism" .

رأت أن ما يظهر من الشيء هو حقيقته ، وكفّت نفسها بهذا مشقة التوفيق بين طرفي الثنائية المتعارضتين ، ولكنها نالت بتفسير الكثير من ظواهر الوجود ، وأخطأها التوفيق في فهم الكثير من مشكلاته .

وإذا كانت قد أقرت حرية الإنسان ومكنت لفرديته فإنها — إلى جانب غيرها التي طغت به على صالح المجتمع كما أشرنا من قبل — قد انتهت بدراساتها للإنسان إلى أن حياته تزخر بالضيق وتنتهي بالموت والعدم ، فكانت بهذا قصة هزيمة وبأس وتشاؤم .

ومن كبار مؤرخي الفلسفة المعاصرة من اعتبر الوجودية من أظهر الأعراس التي توحى بالهيار المذاهب الفلسفية التي تميز عصرنا الراهن ، وقد صرح « برييه » بأن كتاب سارتر « في الوجود والمعدم » مع كل ما يقتضيه من صنوف التحليل الحقيقي يفتوي على ألوان من خيبة الرجاء يصادفها الفيلسوف في بحثه عن الوجود^(١) وبعد فحسبنا هذا إبانة عن الموقف الذي اتخذته أظهر مدارس المعاصرين من مفهوم الفلسفة ، وحقبة إن الفلسفة ليس لها تعريف معتمد تلتقي عنده وجهات نظر الفلاسفة^(٢) ، كما هو الحال في العلوم الجزئية وموقف العلماء من تعريف كل منها ، إن مذاهب الفلسفة لم تزل بعد ثمرة مجهودات فردية مطبوعة عند كل فيلسوف بطابعه الخاص ، بعكس الحال في العلم بمعناه الحقيقي Science إذ تلتقي عند نتائج آراء العلماء ، لأن الثبوت عن صحتها مبسور بالإلتجاء إلى التجربة ، وتتكفل موضوعية objectivity البحث في العلوم الجزئية بإخفاء الطابع الفردي وهذا ما لا يقيس في البحث الفلسفي — وسيزداد هذا وضوحاً في الفصل التالي ..

(١) انظر E. Bréhier : Les Tèmes Actuels de la Philosophie 1954 ص ٦٦

وما يملأ .

(٢) بالإضافة إلى ما أسلفنا قارن ما يقوله شيخ الفلاسفة المعاصرين في إنجلترا « رسل »

B. Russell في مطلع الفصل الأول من كتابه An Outline of Philosophy

٣ — موضوع الفلسفة

تمهيد — (١) بحث الوجود — (ب) نظرية المعرفة — (ج) بحث القيم — (د) من
ملحقات الفلسفة : (١) فلسفة القانون — (٢) فلسفة الدين — (٣) فلسفة التاريخ —
(٤) فلسفة السياسة — (٥) في استقلال العلوم الإنسانية : (١) علم النفس — (٢) علم
الاجتماع — (٣) تعقيب

تمهيد :

كان المفروض أن يفي ما أسلفناه عن مفهوم الفلسفة عن الحديث في تحديد
موضوعها ، ولكننا آثرنا أن نفرد موضوعها بالحديث لتزيد وضوحاً وجلاءً ،
بالإضافة إلى أن مناهج البحث الحديثة قد يسرت استقلال المجالات الفلسفية
بعضها عن بعض ، فبدت حدود موضوعاتها عند المحدثين أوضح منها عند القدماء ،
وأن الفلسفة الحديثة قد أدركتها تطورات أدت إلى استبعاد بعض فروعها من
نطاقها ؛ من أجل هذا آثرنا أن نقب على تعريفها وتحديد مفهومها بكلمة موجزة
تزيل عن موضوعها القبس والإبهام .

والمعروف أن جمهرة الفلاسفة على اتفاق في أن للفلسفة موضوعاً تعالجه ، وأن
طبيعة موضوعها تحدد مناهج بحثها شأنها في هذا شأن العلم الطبيعي ، له موضوع
يترب عليه منهج يلائم طبيعة الموضوع الذي يدرسه ؛ فإذا تحدد موضوع الفلسفة
المتافيزيقية بالوجود اللامادى تحتم أن يكون منهج البحث فيه عقلياً استنباطياً ،
ولا يمكن أن يعالج مثل هذا الموضوع بمناهج التجربة ؛ وإذا تحدد موضوع العلم
الطبيعي بالجزئيات المحسوسة ، كان أسبب منهج لدراستها اصطناع المنهج التجريبي ،
ولكن الوضعيين قد أنكروا هذا الموقف التقليدي ، وزعموا أن الفلسفة هي ذات
موضوع — كما سنعرف في الباب التالي — واستبعد أتباع الوضعية المنطقية
المتافيزيقا من مجال البحث ، على اعتبار أن قضاياها فارغة لا تحمل معنى ، ورأوا
أن الفلسفة منهج بغير موضوع ، هي مجرد طريقة لتحليل الألفاظ تحليلًا منطقيًا

على نحو ما عرفنا في حديثنا عن الموقف الوضعي من تعريف الفلسفة ، وانصرفت
بقية المسائل المعاصرة عن دراسة الوجود المطلق الجبرد والبحث في طبيعة المعرفة
وتحديد مصادرها على نحو ما عرفنا في حديثنا السابق ، ولكننا نرى مجازاة
للتجاه التقليدي في فهم الفلسفة — مع التطورات التي أدركته أن نحدد موضوع
الفلسفة في وضعه التقليدي الشائع ، وبهذا نقول إن الفلسفة تشمل ثلاثة مباحث
رئيسية هي الوجود والمعرفة والتقييم ^(١).

(١) الأنطولوجيا أو مبحث الوجود :

نأما الأنطولوجيا *Ontology* أو مبحث الوجود فيعرض للفكر في طبيعة
الوجود على أنه الوجود مجرداً من كل تعيين أو تحديد ، بذلك يترك للعلوم الجزئية
تبحث في الوجود من جهتي نواحيه ؛ فالعلوم الطبيعية تبحث في الوجود من حيث
توجد جسم متغير ، والعلوم الرياضية تبحث في الوجود من حيث هو كم أو مقدار ؛
أما تبحث في الوجود من حيث هو وجود على الإطلاق فمن شأن مبحث الوجود
— ما بعد الطبيعة عند القدماء — وبهذا تنصرف العلوم الجزئية إلى البحث في
دراسة الوجود ، ويدخل في مبحث الأنطولوجيا البحث في خصائص الوجود
ثلاثة أركان نظرية في طبيعة العالم ، والنظر فيها إذا كانت الأحداث السكونية
تخضع على أسس قانون ثابت أو هي متغيرة متغيرة ، وفيما إذا كانت هذه
الأحداث تنبع من تلقاء نفسها أم تصدر عن سبب ضرورية تجري وفق قوانين
المادة والحركة ، وفيما إذا كانت — عند الأحداث — تنبثق إلى غايات أم
تتبع سبباً من غير قصد أو تدبير ، وفيما إذا كان هناك إله وراء عالم الظواهر
التي هي ، وفي مسائل أثر وعلاقته بالإنسان ، وفيما إذا كان الوجود مادياً مجرداً

(١) Wolf, Recent & Contemporary Philosophy p 452. ff. (in An Outline of Modern Knowledge)
المحدثين والمعاصرين ، ١٩٦٦ .

أو روحيا خالصا أو مزاجا منهما ... إلى غير هذا من ميادين الدراسات التي تدخل في هذا المبحث ، وقد وضعت فيها عشرات المذاهب حلالا لهذه المشكلات الفلسفية .
وصريد هذا وضوحا في الباب الثاني من هذا الكتاب .

(ب) الإستمولوجيا أو نظرية المعرفة :

أما الإستمولوجيا Epistemology أو نظرية المعرفة فتعتمد المبحث السالف الذكر ، إذ يراد بها البحث في إمكان العلم بالوجود أو المجز عن معرفته ، هل في وسع الإنسان أن يدرك الحقائق وأن يطمئن إلى صدق إدراكه ومحة معلوماته ، أم أن قدرته على معرفة الأشياء متار للشك ؟ وإذا كانت المعرفة البشرية ممكنة وليست مرفضا للشك فما حدود هذه المعرفة ؟ أهى احتمالية ترجيحية أم أنها تتجاوز مرتبة الاحتمال إلى درجة اليقين ؟ ثم ما منافع هذه المعرفة وما أدواتها ؟ أهى العقل أم الحس أم الحدس ؟ ثم ما طبيعة هذه المعرفة وحقيقتها ؟ وما علاقة الأشياء بالدركة بالشئ التي تدركها ؟ إلى آخر هذا الذي ستفصل في بيانه في الباب الثالث من هذا الكتاب .

وكثيرا ما يطلق المؤرخون ما بعد الطبيعة — الميغافيزيقا — على مبحثي الوجود والمعرفة ، وقد كانت الفلسفة عند القدماء أصلا تنصب على مباحث الوجود ، أما عند الحديثين فإنها في جنتها تبحر الوجود من خلال نظرية المعرفة كما أشرنا من قبل .

الأكسيولوجيا أو مبحث القيم :

أما الأكسيولوجيا Axiology أو فلسفة القيم فتعرض للبحث في الفضل العليا Ideals أو القيم المطلقة Ultimate Values وهي الحق والخير والجمال Truth, Goodness, Beauty من حيث ذاتها لا باعتبارها وسائل إلى تحقيق

غابات ، هل هي مجرد معاني في العقل تُقوّم بها الأشياء ؟ أم أن لها وجوداً مستقلاً
عن العقل الذي يدركها ؟ . . . إلى غير هذا من مباحث يتضمنها علم المنطق وعلم
الأخلاق وعلم الجمال بمعناها التقليدي (أى من حيث هي علوم معيارية normative
تبحث فيما ينبغى أن يكون ، وليست علوماً وضعية positive تقصر دراساتها على
البحث فيما هو كائن) .

فيلم المنطق يضع القواعد التي تعصم صراعاتها العقل من الوقوع في التزليل ،
أى يبحث فيما ينبغى أن يكون عليه التفكير السليم (١) .

وعلم الأخلاق يضع المثل العليا التي ينبغى أن يسير سلوك الإنسان بمقتضاها
أى يبحث فيما ينبغى أن تكون عليه تصرفات الإنسان .

وعلم الجمال يضع المستويات التي يقاس بها الشيء الجميل ، أى أنه يبحث فيما
ينبغى أن يكون عليه الشيء الجميل . وهذه العلوم المعيارية الثلاثة تؤلف ما نسميه
« بالأكسيولوجيا » أو فلسفة القيم .

ومن هذه المباحث الثلاثة : الوجود والمعرفة والقيم بمختلف فروعها ، يأتلف
— عند جمهرة الفلاسفة — الموضوع الرئيسي للفلسفة بمعناها التقليدي — وإن
رفضت الفلسفات المعاصرة هذا التصور ، كما عرفنا من قبل وفي حديثنا عن تصور
هؤلاء المعاصرين . فهو ما ينبغى في تفسير موقفهم من موضوعها فليرجع إليه
من شاء (٢) .

(د) من ملحقات الفلسفة :

ولكن من مؤرخي الفلسفة من يُلاحق بها علوماً أو دراسات أخرى يجمها
فروعاً لها أو ذبلاً ملحقاتاً بها ، وأظهرها .

(١) انظر (في الفصل الثاني من الباب الثالث) التطورات التي أدركت هذا المنطق حديثاً .
(٢) انظر ص ٢٩ وما بعدها من هذا الكتاب .

١ — فلسفة القانون :

ألفتها بعض الباحثين ذبلاً للفلسفة ، وكانت أول أمرها جزءاً من فلسفة الأخلاق ثم اعتبرت ذبلاً ملحفاً للسويات الأخلاقية ، إذا اهتم علماء القانون في القرن الماضي بالبحث في العلاقة التي تربط بين القانون والأخلاق^(١) ، ولكن جبهة العلماء قد فصلوا بعد هذا بين فكرة العدالة التي تقررها قوانين الدولة وفكرة الأخلاقية Morality التي يكون الإلزام فيها باطنياً يصدر عن الصمم أو عليه العقل ، فتتمثل العدالة في مجموعة من القوانين تفرضها الدولة على مواطنيها وجعل « كانط » Kant للقانونية هي الصل وفقاً للقانون في الظاهر ؛ أما فلسفة القانون فتتغل النظر في الحقائق القانونية الجزئية وتهتم بدراسة المبادئ الأساسية للقوانين الرضعية ، وتعنى بالبحث في المفهومات الكلية التي يستخدمها رجال القانون كمفهوم الفعل والنية والإرادة والقصد والمصلحة والحرية والعدالة ونتيجة والتقاب ونحو هذا من مفهومات ، إلى جانب أنها تضطلع بوضع نظرية عامة في طبيعة القانون ولا تهمل البحث في المناهج التي يصطنعها رجال القانون^(٢) .

وتعزى فلسفة القانون إلى « منتسكيو » Montesquieu ١٧٥٥ الذي اعتبر القانون صدى لطبيعة الاجتماع البشري وليس وليد سلطة دينية أو أخلاقية أو غير ذلك ، وقد أوضح في كتابه « روح القوانين » أن الشعوب تختلف في عرقها

(١) قارن : Roscoe Pound, Philos. of Law (in : Twentieth Century Philosophy, 1947, p. 81.

(٢) قارن : Külpe p. 76—81 ومن شاء التوسع فليرجع إلى :

Kohler, J., philosophy of Law,

My Philosophy of Law (a Symposium), 1941.

D'Entrèves, A.F., Natural Law, An Introduction to Legal philosophy

Hegel, G. W.F., Philos. of Right

Pound, R., 'Introduction to the philosophy of Law 1922.

Stammier, R., The Theory. of Justice, 1923.

Laski, H., The State in the Theory of Practice 1923.

وتقليدنا ومع غذا كذا ، فإن سلوكها يصدر عن قواعد ثابتة تستلزمها مطالب الأشياء ولا يكون استجابة لميل أو عوى ، وتأتي في غذا اللون من الدراسة الكثيرون من الباحثين .

٢ — فلسفة الدين :

ومثل غذا يمكن أن يقال في فلسفة الدين التي أدخلها البعض في نطاق الفلسفة وفرتوا بينها وبين علم اللاهوت أو الربوبية (ويسميه مفكرو الإسلام بعلم الكلام أو التوحيد) ، فاللاهوت مهمته البحث في عقيدة دينية معينة ومحاولة تأييدها بالحجة والباطل ، أما فلسفة الأديان فتتخطى علوم اللاهوت إلى البحث في الناعم الكفائية التي تستخدمها هذه العلوم ودراسة دراسة نقدية ك مفهوم الله والوحي والعصية والمبادة ونحوها^(١) .

وتعد كانت فلسفة الدين جزءاً من ما سجد تطهيرة عند القدماء ، ثم استقلت عنها وكان . عند بعض أتباعها حرباً على الأديان ، وهذا بعضهم الآخر تأييداً لمعتقدات دينية وتدمياً لاعتقائهم^(٢) ، وظهرت مذاهب فلسفية دينية أشهرها مذهب تكاليفه Pantheism بنوعه (كذهب التوحيد Monotheism والشرك Polytheism ووحدة الوجود Pantheism واللول Incarnation ومذهب التطييعيين الإلهيين

(١) تارن ، Kulpe ch. XI وقارن كليمانت وب C. Webb : الدين والفلسفة والتاريخ - ترجمة توفيق الطويل في مجلة الجمعية المصرية للدراسات التاريخية في عددها الثاني من المجلد الثالث في أكتوبر ١٩٥٠ .

(٢) تارن : Bahni, Philos. ch. 25 (Philos. of Religion) p. 339 ff.

Brightman, E.S., Philosophy of Religion., 1940.

Edwards, (D. Tia), The Philosophy of Religion, 1930.

Wright W.K., Student's Phils. of Religion, 1922.

(Deism) ومذهب الإلحاد Atheism^(١) إلى غير ذلك من مذاهب . وقريب من هذا يمكن أن يقال في فلسفة التاريخ :

٣ — فلسفة التاريخ :

تعنى فلسفة التاريخ بتفسير مجرى التاريخ — في ضوء نظرية فلسفية عامة — موعداً في كل غير منفصل إلى أحداث ، وتضع لعلم التاريخ أساساً فلسفياً ، بجميع المصالح التي يصطنعها المؤرخون (تجريبيًا كان أو استنباطيًا أو مزاجاً منهما) ومناقشة تحليل المصادر التاريخية ودراسة المصطلحات العامة التي يستخدمها المؤرخون في تفسير الوقائع التاريخية (كالعالية والفرض والقانون ونحوه) ولا تُعنى فلسفة التاريخ بمجرد سرد الوقائع وتفسيرها ، بل ترى أن الإنسانية تسير بمقتضى قوانين ثابتة تتخطى الزمان والمكان ، ولا تجري وفق الأهواء أو المصادفات ، ومن ثم كانت مهمة فلسفة التاريخ أن تكشف عن هذه القوانين التي تفسر تاريخ البشرية موحداً في كل ؛ وتتميز عن علم التاريخ — فوق عمومية مجاها — باصطناع منهج عقلى يقوم على فرض الفروض وتأييدها بأدلة تتشعب مع منطق الواقع ، وبالإستدلال بأحداث الماضي على ميول الإنسان وأفكاره التي كانت حوادث التاريخ تطبقها لها ، وتأويل الحوادث التاريخية في ضوء نظرية فلسفية^(٢)

(١) مذهب التأليه أو المؤلهة هو مذهب الذين يمتقدون في الألوهية ، فإن قالوا بوجود إله واحد كانوا من أتباع مذهب التوحيد ، وإن قالوا بأكثر من إله كانوا من أصحاب مذهب الشرك ، وإن قالوا بأن الله والعالم حقيقة واحدة إذا نظرت إليها من حيث هي علة لذاتها فهي الله ومن حيث هي مخلوقة لذاتها فهي المخلوقات كانوا من أصحاب وحدة الوجود ، وإن قالوا إن الله حال في مخلوقاته كانوا من أصحاب الحلول ، فإن أقروا بالله وأنكروا الوحي والرسول والكتب المقدسة والعناية الإلهية بحجة أن العقل وحده قادر على معرفة الله كانوا من أصحاب المذهب الطبيعي الإلهي ، ويسمى النزالي — فيما نعتقد — بالطبيعيين (انظر المنتقى من الفضائل في : أصناف الفلاسفة) أما منكرو الألوهية في كل صورها فهم الملحدون ويسمى النزالي بالدهريين أو الزنادقة .

(٢) قارن : المدخل إلى الفلسفة فصل (١٢) .

— كما أشرنا مذ حين — وهي تشبه فلسفة العلم^(١) من حيث إن كليهما نمكنا من تمحيص مناهج البحث (في العلوم أو في التاريخ) تمحيصاً نقدياً ، وتوضيح المشاكل العامة التي لا يعرض لها جلستها العلم أو التاريخ ، وفي هاتين الوظيفتين ما يبرر قيام كل من هاتين الفلسفتين^(٢) بهذا يُفسر التاريخ تفسيراً فلسفياً ، ويتحدد المكان الذي يحتله تاريخ الإنسان في مأساة الوجود .

وقد كان القديس أوغسطين^١ + ٤٣٠ St. Augustine أول من فلسف التاريخ وإن طبعه بطابع ديني ، إذ جمع في « مدينة الله » بين الماضي والحاضر والمستقبل في مأساة واحدة ، هي مأساة الأثم والفداء ، وأقام تفسيره للتاريخ على أساس من العناية الإلهية ، وسادت هذه الفكرة فلسفة التاريخ في المنصور الوسطى وفي القرن الثامن عشر استبدل الباحثون في فلسفة التاريخ بفكرة العناية الإلهية ففكرة التقدم (العقلي) وهو تقدم يسير في اتجاه واحد إلى غير غاية يهدف إليها ، ويتميز هذا القرن بظهور الفيلسوف الإيطالي الذي تعزى إليه بحق نشأة فلسفة التاريخ ، وهو « فيكو » + ١٧٤٤ J.B. Vico بكتابه القيم « العلم الجديد Scienza Nuova

وظهر بعده بقليل كتاب هيردر Herder's Ideas for a Philosophical Hist. of Mankind الذي يرجع إلى نشر انشطار الأول منه (عام ١٧٨٤) فضل الاهتمام بفلسفة التاريخ كموضوع مستقل ، ذلك الاهتمام الذي سرعان ما تضاعف بعد ظهور كتاب « هيجل » + ١٨٣١ « محاضرات في فلسفة التاريخ »

(١) لمعرفة شيء عن فلسفة العلم اقرأ : في كتاب فلسفة القرن العشرين السالف فصلا كتبه « لزنر » V. F. Lenzer وكذلك :

Werkmeister, W.F., Philosophy of Science, 1940.

Toulmin, S., Philos. of Science, (1953)

ومجموعة المصادر المشار إليها في المصدرين السالفين .

Roscoe Pound, Philos. of Law (in : Twentieth century (٢) philos., p. 18 ff)

Lectures on the Philos. of History الذي نشر بعد مائة وستة أعوام .

وفي القرن التاسع عشر أخذت فكرة التقدم السالفة الذكر تستند إلى نظرية

التطور كما بدت عند داروين + Darwin ١٨٨٢ وهيربرت سبنسر + ١٩٠٣

H. Spencer الذين ينسب التطور عندما بالإنسان . وفي منتصف القرن

التاسع عشر ظهرت محاولات جديدة في تفسير التاريخ في ضوء العلم ، فنشأت

نظرية « أوجيست كونت » Comte الوضعية التي تجعل فلسفة التاريخ دراسة

واقعية لطائفة من الظواهر الطبيعية لا تدخل في نطاق علم التاريخ ، إنها نظرية

في الأوضاع التي تقوم عليها الجماعة الإنسانية والظروف التي اكتسبت تطورها في

الماضي ، أو تحيط بها في وضعها الراهن ، وتسير هذه النظرية بمقتضى قانون

الأطوار الثلاثة الذي سنعرض له في الفصل الثاني من الباب الثالث ، بهذا القانون

يفسر كونت المراحل التي مرت بها الإنسانية منذ فجر حضارتها الأولى حتى قبة

حضارتها في عصره ، ومن ثم كانت فلسفة التاريخ عنده تعبيراً حسيماً عن نظريات

علم الاجتماع وتحقيقاً حلياً لقوانينه ، وهي تستند إلى فكرة الوحدة بمعنى أنها تعتبر

الجنس البشري وحدة اجتماعية هائلة تقوم على مبدأ يسبق في جراءة مستقبلاً

لا سبيل إلى الجزم به^(١) وظهرت نظريات فيزيقية تؤكد عامل الجو والطعام مثل

للتطور الاجتماعي ، وإن كان توماس « بكل » + T. Buckle ١٨٦٢ - أحد

رواد هذا الاتجاه - لم يفضل العقل الإنساني عاملاً من عوامل التقدم الاجتماعي

- كمنظريه كارل ماركس في الإنتاج والتوزيع والكفاح الطبقي المتضمن

فيهما ، ومع أن نظرية ماركس وإنجلترا مادية في أصلها ، إلا أنها لم تنفل أهمية

الدور الذي تقوم به العوامل الناجمة عن هذه الظروف (من عقل ونظم ومثل

حلياً) وسأيرت هذه الحركات نظريات أنثروبولوجية وضعت لفهم المجتمع

حلياً) وسأيرت هذه الحركات نظريات أنثروبولوجية وضعت لفهم المجتمع

(١) قانون (فيما يتعلق بنظرية كونت) كتاب Levy-Bruhl : فلسفة أوجيست كونت :

وله ترجمة لازميلين الدكتور محمد قاسم والدكتور السيد بدرى (ك ٣ ف ٥) .

الإنسانى ، والاعتراف بفضل الرجل البدائى على نشأة النظم الإنسانية^(١) .
 وفى أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين اتجه المثاليون من
 فلاسفة أوروبا (من أمثال ديلثى Dilthey وريكتر Rickert فى ألمانيا وكروتشه
 Croce فى إيطاليا) إلى القول بأن التاريخ يزودنا بمعرفة يمكن اعتبارها معرفة
 واقعية فردية بالقياس إلى المعرفة المجردة العامة التى تمدنا بها العلوم الطبيعية ؛ ولم
 يعرف فلاسفة الجزيرة البريطانية هذا النوع من الفلسفة التاريخية ، فالمسيحيون
 عنهم نفردوا من طلابها الميتافيزيقي ، والمثاليون (من أمثال برادلى + ١٩٢٤
 Bradley وبرايازاتسكى + ١٩٢٣ Bosanquet) لم ينفصلوا إلى قيمة هذه
 الفلسفة حتى يسموها فى إنشائها^(٢) .

... بهذا هذه الإمالة الموهبة فى فلسفة التاريخ ، فإن فى المعروف من مصادرها
 ما يستلزم حاجة الدين ينشدون الإضافة^(٣) .

٤ - فلسفة السياسة :

بغريب من هذا يمكن أن يقال فى فلسفة السياسة ، كانت فلسفة الأخلاق
 عند القدماء تدبر سائر الأفراد ، وفلسفة السياسة تدبر حكم المجتمع الذى ينتمى إليه
 الأفراد ، ومن هنا ظهرت فلسفة الأخلاق عندهم جزءاً من فلسفة السياسة ، وعللها
 القدماء باعتبارها حكماً واحداً ، فكانت الفلسفة السياسية عند أفلاطون - كما

(١) J. E. Boodin Philosophy of History, (in : 20th Century Philos., p. 89 ff.

(٢) W H. Walsh, An Introduction to Philos. of History, 1st edition 1953 ولا سيما الفصل الأول عن حقيقة فلسفة التاريخ .

(٣) بالإشارة إلى المصادر السابقة فى صلب الكلام وهوامشه يمكن الرجوع إلى :

Schlegel, F. von, Philosophy of History

Klibansky, M H., Problems of Historical Knowledge, 1948

Berdyaev, N A, The Meaning of History, 1930

Bury, J. B., The Idea of Progress, 1920

بدأت في « الجمهورية » و « القوانين » و « السياس » تتصل بالفلسفة في مذهبه وتكونان كلاماً متسقاً فيما يقول الأستاذ « برييه » + ١٩٥٢ E. Brehier وكان أربطوا بدرس الأخلاق كقدمة لفلسفته السياسية ، ولكن جبهة المحدثين وإن تغيرت نظرتهم للفلسفة السياسية من نظرة القدماء إليها ، متفقون على أن جانبها النظري الخالص موكول بدراسات الفلاسفة ، وهي تدرس بوجه عام : طبيعة الحكومة وطرق قيامها ، والعلاقة القائمة بين الفرد والدولة ، وأصل المجتمع ومبادئ تكوينه وطبيعة مقاييس السياسة ووظيفتها ، ومصادر الحقوق الفردية ونحو هذا من مجالات ، والكثير من الفلسفات السياسية كان محاولة لتبرير نوع من الحكم — الديمقراطية أو الفاشي أو الشيوعي أو غيره — وتأييد طريقه وأهدافه ، وكثيراً ما أقيم هذا التبرير على أسس أدبية أخلاقية ، وتقل من هذه الفلسفات ما شذ عن هذه القاعدة — كفلسفة ما كياشيالي + ١٥٢٧ Machiavelli وهو يز + ١٩٧٩ Hobbes وبنجام + ١٨٣٢ Bentham^(١) ، ولكن أصحاب الاتجاه الوضعي يستغفون بهذا الاتجاه في جملة ، ويرون أن في تحليل المصطلحات السياسية التبادلية (كالدولة والمواطن والقانون والحرية ...) تحليلاً مضيقاً ، ما يعبر الاستغناء بالمذاهب الفلسفية^(٢) .

وقريب من هذا يمكن أن يقال في غير ما أسلفنا من فلسفات العلوم^(٣) .

(١) قارن : R.M. Marry, An Introduction to Political Philosophy, 1st edition 1958

وكذلك A.J. Bahm, Philosophy, 1st edition 1953, ch. 27 (Political Philos.)

(٢) قارن مثلاً : T.D Weldon, The Vocabulary of Politics. 1st edition 1953 :

(نشر في سلسلة يشرف عليها الأستاذ آير Ayer الذي يتزم الآن حركة الوضعية المنطقية في إنجلترا) .

(٣) لمعرفة علاقة الفلسفة بغيرها من العلوم الجزئية والدين والشعر انظر H. Sidgwick, Philosophy, Its Scope & Relations من المحاضرة الثالثة إلى آخر الكتاب ص

Paulson, p. 15 - 44 & 3 - 16 & 315 - 385

R.B. Perry, The Approach to Philosophy ch. II - V.

والأرى عندنا أن فلسفة القانون أو الدين أو التاريخ أو غيرها من فلسفات ليست
إلا مجرد دراسات أدى إليها البحث في المسائل الرئيسية في القانون والدين والتاريخ
ونحوه ، وإلحاقها ذيلًا للعلوم التي تعزى إليها أدنى إلى الصواب من اعتبارها فروعًا
مستقلة لفلسفة .

(٥) في استقلال العلوم الإنسانية :

بقى أن نقب على ما أسلفنا بكلمة من أهم العلوم الإنسانية التي نشأت في
رعاية الفلسفة ثم قطعت في سبيل الاستقلال عنها أشواطًا متفاوتة ؛ وكان أول
العلوم الإنسانية استقلالًا عن الفلسفة علم الاقتصاد — فيما يبدو لنا — وآخرها
نزوعًا إلى الاستقلال علما النفس والاجتماع ، ولهذا رأينا أن تتخير من بين العلوم
الإنسانية هذين العلمين لنقول عن كل منهما كلمة طاجلة تكشف عنه منذ كان
جنيًا في أحشاء الفلسفة حتى استقام هوده واتجه به علماءه إلى الاستقلال عن
الفلسفة ، وسنرى خلال ذلك تطور العلاقة بين هذين الرابدين وأيهما من
قديم الزمان :

١ — مدى استقلال علم النفس عن الفلسفة :

نشأ علم النفس Psychology كجزء من الفلسفة عند القدماء ، إذ اعتبروا
العقل مبدأ للحياة ومن ثم صدرت عنه الظواهر النفسية ، يمثل هذه الوجهة من
النظر أرسطو الذي اعتبر علم النفس جزءًا من العلم الطبيعي (الذي يدرس الوجود
من حيث هو متحرك وحسوس^(١) وذلك لأن الانفعالات — من غضب وفرح
وكرهية وعجة ... تصدر عن النفس والجسم معًا ، ولأن الإحساس من فعل
النفس مشتركة مع الحيز الذي يدرك الحسوس ، بل إن العقل وهو من وظائف

(١) والعلم الطبيعي عند أرسطو هو الفلسفة الثانية ، حل اعتبار أن الفلسفة الأولى هي
ما يسمى بهما بعد الطبيعة كما نتعرف في الباب التالي .

النفس ، يتطلب التخييل الذى لا يتحقق بغير جسم ، ومن أجل هذا دخلت
الانفعالات النفسية في العلم الطبيعى كما تصوره أرسطو قديماً .

بل قد عرض أرسطو في كتابه « في النفس » De Anima للحديث عن
ماهية النفس وقواها : الغاذية (أى النامية) والحيوانية (أى الحاسة) والناطقة
(أى العاقلة) التى تميز الإنسان من سائر الكائنات (فكانت النفس عنده مبدأ
الحياة فى الكائنات الحية ، والعقل مبدأ الحياة فى الإنسان ، ولبثت نظرية أرسطو
قائمة فى المصور الوسطى ، بل وجدت أنصارها حتى فى مطلع العصر الحديث عند
فلاسفة إيطاليا الطبيعيين بوجه خاص ، وكان البحث يدور حول طبيعة النفس
وخلودها ومصيرها ونحو ذلك .

وفى القرن السابع عشر فصل ديكارت + ١٦٥٠ Descartes بين النفس
والجسم تفرقة حاسمة ، فاعتبر جوهر النفس قائماً فى التفكير (أو الشعور) وجوهر
الجسم قائماً فى الامتداد (الذى يشغل حيزاً) وساعد هذا على جعل الظواهر
المادية موضوعاً لعلم الطبيعة ، والظواهر العقلية أو الشعورية موضوعاً لعلم النفس ؛
وهكذا أصبح موضوع علم النفس دراسة الشعور ، بعد أن كان يدرس ماهية
النفس وكنه العقل ؛ وجاء جون لوك + ١٧٠٤ J. Locke ، فيزيين الظواهر
للطبيعية للمادية والظواهر العقلية النفسية على اعتبار أن العقل هو الجوهر المتوهم
للإدراك الباطن ، وشامت هذه التفرقة زمناً طويلاً ، وهولجت الظواهر الشعورية
النفسية بمنهج يرمى إليه هو منهج الاستبطان أو التأمل الذاتى Introspection^(١) .

وفى أواخر القرن الماضى ظهرت مدرسة التحليل النفسى Psycho-analysis
التي أنشأها « فرويد » + ١٩٣٩ S. Freud فكتفت لمن مجال الشعور

(١) يتأمل الفرد حالاته الشعورية (من لغة وألم وأمل ويأس وحسب إكراهية وتفكير
وتذكر ونحو ذلك ولهذا سمي بالملاحظة الذاتية Subjective observation)

(unconsciousness) واعتبرته أعظم مصادر الحياة النفسية ، فحصل علم النفس على بدئها للدراسة إلى دراسة اللاشعور ومكوناته ، ثم لاحظ بعض الباحثين (أصحاب المذهب السلوكي (behaviorism) أن التأثير الشعورية واللاشعورية يتدفق في سلوك الإنسان الخارجي بوجه عام ، فعملوا دراسة السلوك موضوعاً لعلم النفس ، وبهذا انصرف علم النفس عن البحث في طبيعة النفس (أو الروح) وعالية النبل وكيفية الشعور وغير ذلك من موضوعات ميتافيزيقية يتعذر ملاحظتها وإجراء اختبارها عليها ، وأخذ يدرس السلوك الخارجي الذي يتمثل في استجابات الإنسان لمؤثرات خارجية ، ومن ثم أغفل السلوكية دراسة الحالات الشعورية وبالتالي منزع شامل القادر الذي كان ينبثق في دراستها ، حتى قيل إن علم النفس قد زلت به (زبد) ، وتلاشى كثره ، وأصبح شعوره ، ولم يبق له إلا مظهره الخارجي الذي يمتد في السلوك .. !

أدى هذا بيسيرة المؤرخين بعد سدا إلى القول بأن علم النفس منذ أن تفصل عن دراسته لطبيعة النفس وعالية أفعال حقيقة السرور ، واتجه إلى البحث في اللاشعور وفي السلوك الخارجي مصطنعاً في ذلك مناهج تجريبية مستعينة بالقياس والتوازن ، استقل علم النفس عن الفلسفة كعلماء له شخصيته وكيانه .

وقد بدأ علم النفس التجريبي يستقل عن علم النفس الميتافيزيقي على يد الفيلسوف الألماني لا ولف H. Laue و C. Wolff ، الذي نشر في عام ١٧٣٢ كتابه "السيكولوجيا التجريبية" ودرس فيه الوظائف النفسية بمناهج التجربة التي تستخدمها العلوم الطبيعية .

في النصف الثاني من القرن التاسع عشر أخذت الدراسات السيكولوجية تتجاوز البحث في تجارب التردد النفسية بالملاحظة لتلجأ إلى الملاحظة المقصودة التي تشتمل على الكميات القابلة والتجريب المنهجي ، وكانت فاتحة هذا العهد التجريبي المبكر في تاريخ علم النفس إلى يد H. Fechner الذي قام بنشر

كتاب « مبادئ السيكو — فيزيقا » عام ١٨٦٠ ، وإن سبقت هذا الكتاب في هذا الصدد بحوث جزئية أخذت تظهر منذ القرن الثامن عشر .

وفي سنة ١٨٧٥ حين « فونت » + W. Wundt أستاذاً لفلسفة في جامعة ليزج بألمانيا ، وبعد أربع سنوات نشأ أول معمل عرفته الدراسات السيكلولوجية التجريبية ، وتمددت بعد هذا مماثل علم النفس التجريبي في ألمانيا وفرنسا وإنجلترا وأمريكا ...

وأخذ علم النفس التجريبي يستعين بالآلات والمقاييس في دراساته ، ترحلاً إلى ضبط نتائجها والتعبير عنها تعبيراً كمياً دقيقاً ، فاستخدم النبضة لقياس النبض ، والمضغمة لقياس التحيز الذي يعتري الأعضاء بتأثير الدورة الدموية ، والمضغمة لقياس التعب ، واستخدم المسمع لاعتبار حاسة السمع واللمس لحاسة اللمس ... تراستمان بالآلات لتسجيل زمن رد الفعل كالزمان ... الخ^(١)

وهكذا أخضع علم النفس الظواهر التي يدرسها لمناهج موضوعية تقوم على الملاحظة المتعمدة والتجريب العلمي ، مستعيناً بالآلات والمقاييس في ضبط نتائجها ، ومن هنا قيل إن علم النفس قد استقل عن الفلسفة موضوعاً ومنهجاً ، وأنه تشبه في هذا بالعلوم الطبيعية التي تعالج ظواهر طبيعية بمناهج تجريبية استقرائية ، وأن وتخليقه دراسة سلوك الإنسان كما يقفئ بالفعل في ظواهره النفسية ، (من شعور وتفكير وتحليل وانفعال) وظواهره الجسمية (من ابتسام وعبوس ومشي وجري وحديث) ذلك السلوك الذي يصبر عن تأثر الإنسان ببيئته وتأثيره فيها ، ومحاولة التكيف معها بمسيرة مقتضياتها أو إخضاعها لمطالبه^(٢) .

(١) قارن الدكتور يوسف مراد : « مبادئ علم النفس العام » (طبعة ثانية ١٩٥٤) .

(٢) قارن (طبعة ١٩٥٢) J. Flugel, A Hundred years of Psychology

O. Murphy, An Historical Introduction to Modern Psychology, 1948

C. Spearman, Psychology Down the Ages, 1937

ولكن إلى أي حد حقق علم النفس أمه في الاستقلال عن الفلسفة
والتشبه بالعلوم الطبيعية ... ؟ هذا سؤال نرجي الإجابة عليه إلى ما بعد الحديث
من علم الاجتماع .

٢ — مدى استقلال علم الاجتماع :

نشأت نواة علم الاجتماع^(١) — كما نشأت نواة علم النفس — في أحشاء الدراسات
الفلسفية عند القدماء ، فمن ذلك أن أفلاطون^(٢) قد عرض في كتبه (المشار إليها في
فلسفة السياسة) لدراسة بعض الظواهر الاقتصادية والاجتماعية دراسة وصفية لها
قيمها ، ولكن الأستاذ المؤرخ « برييه » E. Bréhier يرى فيما عرفنا أن
السياسة والفلسفة في مذهبه متصلان أحدهما بالآخر بحيث يكونان وحدة متسقة
الأجزاء ، وجاء أرسنوفاتجه في كتاب « السياسة » خاصة إلى دراسة المجتمع
دراسة يمكن اعتبارها « موضوعية » ، إذ عمد عند دراسة الحياة السياسية ووضع
قوانين سيرها إلى دراسة مائة وثمانية وخمسين دستوراً عرفت في المدن اليونانية ،
وأفصح للمشاهدة مكاناً في دراساته ، حتى كان من أجل هذا موضع ثناء عند

(١) جرت العادة بأن يميز بين علم الاجتماع Sociology وعلم الإنسان Anthropology بأن يقال إن الأول يدرس المجتمعات المتمثلة ، والثاني يبحث في المجتمعات البدائية ، وفي
السنوات الأخيرة أخذ يتلاشى هذا الفرق ، حين أخذ أساتذته الأنثروبولوجيا في جامعتي
شيكاغو (وأستاذها وارنر W. Lloyd Warner) وهارفرد (بأستاذها المذكورين بعد)
يدعون غيرهم إلى غزو المجتمعات البشرية في كل صورها ، وحين انتقلوا فلامن دراسة
البيئات البدائية إلى دراسة العمال في مصانع المدن الكبرى ، وانتقلت الحركة إلى إنجلترا فأعلن
رائدكليف برون A. R. Radcliffe-Brown (الذي أنشأ عام ١٩٤٧ معهد الدراسات
الاجتماعية في جامعة الإسكندرية) بأن هذه التفرقة كانت تمثل الاعتقاد السائد إلى عام ١٩٣٠
(انظر مقدمته لكتاب J. F. Embree, Japanese Village, 1946) وانظر عن جامعة هارفرد
(E. D. Chapple & Coon, Principles of Anthropology. 1947) .

(٢) وقبل هذا وجدت دراسات اجتماعية ، فقد تحدث هيرودوتس عن الأبحاث التي
أجريت عن « السكان والثروة » في عهد الفراعنة المصريين منذ نحو خمسين قرناً من الزمان ،
وقريب من هذه الأبحاث عرف عنه غير المصريين من قدماء الشعوب .

إمام الوضعية « أوجيست كونت » ولكن الدراسات الاجتماعية عند هذين الفيلسوفين : أفلاطون وأرسطو ، كان يسميها آنذاك إلى الإصلاح الاجتماعي ، لا إلى كشف القوانين التي تفسر الظواهر الاجتماعية — بصرف النظر عن تطبيقاتها ، كما ينبغي أن تكون كل دراسة علمية .

ونابع الكثيرون من الفلاسفة هذا الاتجاه ، حتى جاء ابن خلدون المتوفى عام ١٤٠٦ واضح علم الاجتماع ومبده الحقيقى لأول مرة فى تاريخ الفكر البشرى ، وإن عزا الإيطاليون نشأته إلى « فيسكو » السالف الذكر . وردّها الفرنسيون إلى « أوجيست كونت » وقد اتجه ابن خلدون إلى دراسة العمران ونظمه من غير أن يقصد إلى إصلاحه ، وأرجع فى « مقدمته » للظواهر الاجتماعية إلى قوانين ثابتة ولم يجعلها واردة الأهواء والمصادفات ، أو إرادة الأفراد أو القوى الخفية أو غيرها ، أى أنه قال بـ (determinism) الظواهر الاجتماعية ، وجعل موضوع هذا العلم الجديد الحياة السياسية والاقتصادية والفكرية ؛ وفطن ابن خلدون إلى أنه أول من كشف هذا العلم بإلهام من الله تعالى ، وأنه إذا كان قد استوفى مسائله « فتوفيق من الله وهداية » وإن فاته شيء « فلفظ الحقيقى إصلاحه ، ولّى الفضل لأنى نهجت له السبيل وأوضعت له الطريق » وأطلق على هذا العلم « علم العمران أو الاجتماع البشرى » .

وبعد نحو خمسة قرون ظهر « كونت » الذى ابتدع اسم هذا العلم : Sociologie وسماه الكثيرون بأبى علم الاجتماع ، وزعم مع تلاميذه من بعده أنه أول من أنشأ هذا العلم على وجه كامل ، مع أن دراساته لم تنحصر من الناحية الفلسفية الميتافيزيقية الذى أنشأ مذهب الرضى positivism لماجته .

ولكن فضل على هذا العلم يشهد به كتابه المعروف « دروس فى الفلسفة الوضعية » Cours de Philosophie Positive ومن أظن ما فيه إخضاع الدراسات الاجتماعية لمنهج العلوم الطبيعية (وإن فطن إلى أن التجربة العلمية

لا يمكن اصطلاحها في الدراسات الاجتماعية (فيز بهذا بين علم الاجتماع وعلم
(فلسفة) السياسة الذي كان أكبر اعتماد على منهج التماس .

أما فيكون ، فإنه (في كتابه : العلم الجديد) شبه ابن خلدون في أنه قصد إلى وضع قوانين تفسر التاريخ ، دون اللجوء إلى معجزات أو قوى خفية ، مع قد للنهج الشائع في عصره ، والمطالبة باسطناع المنهج الاستقرائي والمقارنة في دراسة التاريخ الاجتماعية ، ولكن دراسات فيكون تبيها خلية بأن يكون منشى فلسفة التاريخ كما قلنا من قبل ، إذ توخى وضع نظرية يفسر بها تاريخ البشرية مرصدا في كثره ، ولم يقتصر دراسة مجتمعه بعينه صر تبط بزمانه وبمكانه .

دكتور د. دوركايم E. Durkheim ١٩١٧ + و مدرسته الاجتماعية
نصبح هذا العلم وأكتمل ، وإن كان ينبغي إلى وضع علم الاجتماع رغبة في
الموضي فرنسا بعد حرب سنة ١٨٧٠ ومن ثم كانت غاية أخلاقية فلسفية ، بل
تقول إنه لم يستطع المحررون من النزعة الميكانيزمية . . . ولكن فضل يبدو في تحديد
شمال هذا العلم وخصائص ظواهره ومراحل مناهجه والتمييز بينه وبين فلسفة
التاريخ ، فيقول : إنه كشف التراتبي التي تربط الشواهد الاجتماعية بعضها ببعض ،
وأعتبر منهجه استراتيجيا يقوم على الملاحظة التي تتناول الماضي والحاضر دون
الستقبل . . . وفعل في غير هذا عما يقتضيه قيام الاجتماع دوليا مستقلا ، فيقول إن
" دوركايم " هو منشى علم الاجتماع المعاصر غير منازع .

بهذا الوضع نزع علم الاجتماع إلى الاستقلال عن الفلسفة علماً له مجاله الخاص ،
وهو الظواهر الاجتماعية — من عادات وتقاليد ونظم سياسية ودينية واقتصادية
وغيرها مما ينشأ عن حياة الأفراد مجتمعين في زمان معين ومكان محدد — ومهمة
علم الاجتماع وصف هذه الظواهر كما هي موجودة بالفعل ، وتبليغها وردها إلى عالمها ،
والإتياء إلى سرقة قوانينها ، مصطلحات في هذه الدراسات مناهج تقوم على وصف
الظواهر ومناقشتها بعضها البعض وتفسيرها في ضوء دراسة موضوعية لا تتدخل

فيها هو اطف الباحث وأهواؤه ومصالحه ، شأنه في هذا شأن العلوم الطبيعية التي يحتفظها علم الاجتماع مثل الأمل^(١) .

هذه المأمة لم تقصد بها إلى تاريخ هذا العلم ، وإنما أردنا بها مجرد الإشارة إلى تطوره منذ كان مذاباً في الأبحاث الفلسفية القديمة حتى استقام على كيانه ، ولكن هل حقق علم الاجتماع أمل منتشبه في الاستقلال لما توافرت له خصائص العلم الرئيسية ؟ ذلك ما نعرفه في التمهيد التالي :

(و) تمهيد :

ترعت للعلوم الإنسانية (وأغصها على النفس والاجتماع) إلى اصطلاح مناهج الاستقرار تشبهاً بالعلوم الطبيعية التي كانت بدقة قوانينها منسطة الفقة بين المفكرين ، ولكن هذا النزوع من جانب العلوم الإنسانية قد أثار بين الباحثين جدلاً طويلاً ، فردّه فريق منهم إلى أزعة طائها العلوم الإنسانية إبان المصور الحديثة كان صرحها إلى التلك الذي ساور الناس بمعدد قوانينها ومناعجها ، لأن حنناها في خدمة البشرية بدأ جديلاً بالقياس إلى ما حققته العلوم الطبيعية من خدمات للمجتمع الإنساني ورفاهية أبنائه ، من هنا نزع بعض للمفكرين إلى تفسير المناهج التي تصطنعها العلوم الإنسانية حتى يصبح لها من النفع في المجال المصلى ما للعلوم الطبيعية من سيادة وسيطرة على قوى الطبيعة ، فتأدى بهم هذا النزوع إلى تطبيق مناهج العلوم الطبيعية على العلوم الاجتماعية ، وبدأ لهم هذا الحل خير وسيلة يتفادون بها تفسير هذه العلوم النظرية في خدمة البشرية على الوجه الذي يريدون .

(١) قارن : Ourvitch (ed.), Twentieth Century Sociology
Sorokin, Contemporary Social Theories
Barnes, Studies in Sociology
Mac Iver, Society, A Text-book of Sociology
Ginsberg, Studies in Sociology

بهذا قال المذهب الطبيعي Naturalistic الذى ذهب إليه جبهة المفكرين فى العصر الحديث ، ولكن هذا الاتجاه قد فاضه فريق آخر من المفكرين هم اللاتبيين Anti-naturalistic الذين ذهبوا إلى القول بأن طبيعة الموضوعات التى تعالجها العلوم الإنسانية لا تخضع للمناهج التجريبية ، ولكل من هذين المذاهبين حججه التى يؤيد بها وجهة نظره ، فالطبيين يقولون إن البحث فى أى مجال من مجالات العلوم الإنسانية لا يكون علمياً Scientific ما لم يصطنع منهج العلوم الطبيعية: وحدها — ولا سيما علم الطبيعة — وبمقدار نجاح البحث النفسى والاجتماعى فى اصطناع التجربة يكون حظ من خصائص البحث العلمى ، وبالتالي تستبعد الأبحاث التى تصدر عن الذات وأحوالها من نطاق البحث التجريبى ، لأن من أظهر خصائص البحث أن يكون موضوعها ذاتياً ، ومراجع الأمر فى ذلك إلى أن منهج البحث فى العلوم الطبيعية هو التى أدت إلى قوانين دقيقة عامة لا تقيد بزمن ولا مكان ، وليس يكفى أن نبرر هذا بتعدد الموضوعات التى تعالجها ، لأن مناهجها تحمل نصيبها من هذا التقصير ، إنها تُصطنع فى دراسة لا تسهل معالجتها ، وعلمائها ليسوا حريصين على استبدال الكيفيات بالقياس الدقيق الذى تحرص عليه العلوم الطبيعية ، ولما العلوم الإنسانية غامضة يميزها الوضوح وتفحصها الدقة التى يتطلبها البحث العلمى ، وما زالت مصطلحاتها ومدلولات مفهوماتها مساراً للجدل بين علمائها ، ومثل هذه العيوب لا يمكن تلافيها — فى نظر الطبيين — إلا بإعادة إقامة هذه العلوم على نمط الأسس التى تقوم عليها العلوم الطبيعية ، على أن تهتم العلوم الإنسانية بالعلاقات الرياضية للظاهرة التى تدرسها .

ولكن اللاتبيين قد فاضوا هذا الاتجاه — فى تطبيق المنهج التجريبية على دراسات العلوم الإنسانية — ذلك لأن طبيعة الموضوعات التى تعالجها كانت

الطائفتين — العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية — مخزنة معاينة ، ومن ثم نزم أن تختلف المناهج التي تعالجها — كما اختلفت القوانين التي ينتهي إليها كل منهما — قوانين العلوم الطبيعية دقيقة Strict وعامة لا تتقيد بزمان ولا مكان ، وقوانين العلوم الإنسانية تعوزها الدقة والضبط ولا يمكن جعلها عامة غير مقيدة بظروفها وأحوالها ، لأنها لا تبرا من الحالات الاستثنائية أبداً .

وثمة أسباب أخرى تحول في رأي اللاتبيين درن اصطناع المناهج التجريبية في العلوم الإنسانية نجعلها فيما يلي :

أولها : أن حرية الإرادة البشرية تتدخل في الظواهر الإنسانية وتتسكفل بتغيير مجراها تغييراً قد يجعل من المسير إخضاعها لقانون على ثابت ، ومن هنا نبسر التنبؤ الملقى في مجال العلوم الطبيعية ، بمعنى أن تتكهن بالملومات متى أدركت عللها ، وهذا غير ميسور في العلوم الإنسانية ، على وجه الدقة ، لأن سير ظواهرها يمكن أن يُظهر مجراء يتدخل الإرادة البشرية ، وأحكام الناس تتأثر كثيراً بموامل لا نتمشى مع منطق العقل ، فتفسد على العقل ما كان يتوقعه .

وثانيها : أن التجربة تلعب دوراً رئيسياً في كشف القوانين الطبيعية ، بينما يتميز إجراء التجارب في مجال العلوم الإنسانية إلا في نطاق ضيق محدود بحيث لا يكون من المقبول إقامة منهج البحث على أساسها .

• وثالثها : أن القوانين الطبيعية عامة صادقة في كل زمان ومكان universal أما مقررات العلوم الإنسانية فتشير على عكس هذه القوانين إلى ظروف شخصية تاريخية .

ورابعها : أن قوانين العلوم الإنسانية المزعومة ليست موضوعية objective . بالخاصة ، فلا تكون صادقة بما هي كذلك ، فإن الباحث في هذه الحالات لا يستطيع أن يتجرد من أهوائه وميوله ومصالحه ، وهو ينظر إلى موضوعه — الذي يتصل حتماً بالإنسان — من خلال عقيدته وثقافته وتقاليد وطنه ونحو هذا من عوامل (١ - أس)

تختلف زائدته وتجهل بحته ذاتها أو متأثراً بالموامل الذاتية ، على عكس الحال في العلوم الطبيعية ، فإن مجرد التماسك من الدليل والمبرر ليس هو هدف ملاحظاتها ومن هنا كان للبحث العلمي موضوعاً وليس ذاتياً .

ونظامها : أن الدقة في قوانين العلوم الطبيعية صيرورتها إلى صورتها الرياضية لأن من اليسور أن تقاس مقاديرها بالكيفية ، أما العلوم الإنسانية فيقتدر إخضاع ملاحظاتها لهذا الانضبط الكمي ، ويستعمل قصورها بالبيانات الرياضية الدقيقة ، وقد أدى هذا ببعض علماء العلوم الإنسانية إلى القول بأن قوانين علومهم لا تكون قط عامة لأنها لا تنحصر من الحالات الاستثنائية التي لا تدخل في صميمها^(١) .

وكذا استبعد الرضويون من مجال « العلم » كل ما لا يصطنع النتائج التجريبية من العلوم الإنسانية ، وكان طبيعياً بعد هذا أن يستبعدوا من مجال البحث العلمي العلوم للعبارة التي تعرض للدراسة ما ينبغي أن يكون ، لأن ما لا يمكن إخضاعه للنتائج التجريبية يجب أن رأيهم أن يستبعد من نطاق العلم . ويبدو لنا أن رأي اللاعبيين — مع غلوه في بعض نواحيه — ينطوي على شيء لا ريب فيه ، لقد قطع علماء النفس والاجتماع شروطاً طويقة في سبيل التشبه بالعلوم الطبيعية ، ومع هذا لا يزالان ينفقران — بحكم طبيعة الملاحظات التي يلاحظانها — لبعض الخصائص التي تميز العلم بعنائه الضيق ، إن العلم لا يستقيم بنظر مجرورة (معنوية) determinism تجعل ظواهره ضرورية محتومة الوقوع ، وليست محكمة تقع معادفة واتفاقاً ، فإذا أُلقيت بحجر من شاسق هوى إلى الأرض من غير تخلف ، إنه لا يملك أن يتردد في السقوط ولا أن يفكر في تغيير مجراه . . . وإذا كررت التجربة آلاف المرات هرفت أنها تصدق في كل الحالات من غير استثناء ، ولما كانت الظاهرة الطبيعية تجري على نسق

Felix Kaufmann, Methodology of the Social Sciences 1949 ch. (١)
V. p. 141-478 & ch. XIII, p. 169 ff.

واحد ، تيسر لعالم الطبيعة أن يحدد سرعة سقوط الأجسام بمادلات رياضية دقيقة^(١) ، ومثل هذا يقال في غير الجاذبية من ظواهر طبيعية ؛ إن بين بعضها والبعض الآخر علاقات ثابتة ضرورية تمكن العالم من أن يتنبأ مقدماً بوقوع الظاهرة متى عرف الأسباب التي تؤدي إلى وقوعها ، وبهذا يتيسر له أن يضع قوانين عامة لتفسير الظواهر التي يدرسها .

ويبدو أن الظواهر الإنسانية لا تجري على هذا الفرار تماماً ، فإذا كانت الظاهرة الطبيعية تنشأ عن علة أو علل يسهل تحديدها من ناحية ، وكانت هذه الظاهرة تطرد على فرار واحد من ناحية أخرى ، فإن الظاهرة النفسية مثلاً تستثيرها وتدخل في توجيهها عوامل كثيرة متشابكة يترد بعضها إلى حرية الفرد وخبراته الثقافية والاجتماعية بوجه عام ، ويرجع بعضها الآخر إلى البيئة التي تكيفته وتؤثر في توجيهه ، وهذه العوامل من الداخل والتشابك بحيث يصعب — وقد يقع في كثير من الحالات — حصرها وتحديد نصيب كل منها في إتيانها في الظاهرة التي ندرسها ، وتكفي حرية الفرد بدخلها في مجرى الظاهرة ، مانعاً للتنبؤ بوقوعها أو أطراد حدوثها على نسق واحد ، فيعذر بهذا وضع قانون عام له دقة القوانين الطبيعية .

كان « إيثي بريل » وأمثاله يقولون إن استخدام المنهج التجريبي في دراسة الظواهر الطبيعية هو الذي كشف عن عللها ويسر للباحثين التنبؤ بوقوعها ، وهذا مع هذا إلى تفسيرها ومعرفة حقيقتها ، فما الذي يمنع من القول بأن استخدام هذا المنهج الاستقرائي في دراسة الظواهر الإنسانية يكشف عن عللها الحقيقية ويمكن من التنبؤ مقدماً بوقوعها فيؤدي بهذا إلى تفسيرها والوقوف على حقيقتها ؟ ولست نرى مع التسليم بضرورة استخدام هذا المنهج في دراسة الظواهر الإنسانية أن

(١) يقول قانون الجاذبية الذي يهزي إلى فورتن : إن كل جزء من المادة يجذب كل جزء آخر منها بنسبة كتلتها طرذاً وسريع المسافة بينها هكذا .

من المبرر أن ينقضي من دراستها إلى مثل ما انتهى إليه في دراسة الظواهر الطبيعية على وجه الدقة ، لأن الأولى كما قلنا تدخل في توجيهها عوامل هي من التنوع والتعدد والتشابك والتداخل بعضها في بعض بحيث لا يسهل حصرها ولا يتيسر تحديد نصيب كل منها في إحداث الظاهرة الإنسانية كما قلنا من قبل .

إن الظاهرة النفسية أصلاً ذاتية وليست موضوعية ، إنها تتصل بباطن النفس منزلة أو مجتمعة بغيرها ، وهي تتعرض لتدخل الإرادة البشرية التي تستطيع في كثير من الحالات تغيير مجراها ، فيتعذر التنبؤ بوقوعها على وجه دقيق ، وننتفي الجبرية التي تعتبر طابع العلم وروحه ، إن الشعور بالفقر والحرمان والإخفاق قد يؤهل صاحبه إلى لئس من الحياة أو الانتحار هرباً من مواجهتها ، وقد يؤدي هذا الشعور نفسه عند فرد آخر إلى التمسك بالأمل ومضاعفة العمل لتغيير الظروف السلبية التي تكثفها ، وسوء الأسر في الحالتين إلى اختلاف هذين الفردين في مدى حفاظهما من سداد التفكير وسلامة الجسم وسعة الثقافة ونوع التربية وسائر مقومات الشخصية عند كل منهما .

وقريب من هذا يمكن أن يقال في الظاهرة الاجتماعية ، إنها لا تخضع لمثل الجبرية التي تخضع لها الظواهر الطبيعية ، فالفقر كظاهرة اجتماعية قد يفرض على أفراد أحد المجتمعات الإقبال على الانتحار ، بينما يتوافر هذا الفقر في بيئة أخرى تكاد تخلو من ظاهرة الانتحار ، بل يلاحظ أكثر من هذا أن الفقر يختلف تأثيره في أفراد البيئة الواحدة ، يدفع أحدهم إلى الإجرام ، ويدفع غيره إلى الإصلاح إيماناً بما قدر الله له من حظ في حياته ، أو استجابة لنوع سليم من التربية يؤدي به إلى الترحيب بمواجهة التبعات أو الخ . فالظاهرة الاجتماعية معقدة شديدة التعقيد ، ويبدو أنها لا تطرد على غرار واحد ، وإذا كان « دوركايم » وأتباعه قد جعلوا من خصائص هذه الظاهرة أن تفرض نفسها على الأفراد ولا تستمد وجودها منهم ، فإن الأسر يبدو لنا على غير هذا الوجه ،

فالفرد — متى كان زعيماً أو بطلاً أو مصلحاً^(١) ... — له أثره الملحوظ في خلق ظواهر اجتماعية ما كان يمكن أن يكون لها وجود بغير ظهوره ؛ وإن كنا لا نتابع رأى « كارلايل » في هذا الصدد حتى نهايته ؛ وما دامت الظواهر الاجتماعية لا تجري على نسق واحد دوماً ، فإن من اللغز وضع قانون عام لتفسيرها .

ورب قائل يقول إن تعقد الظواهر الإنسانية وغموضها معناه أن الباحثين لا يزالون عاجزين عن فهمها على أدنى وجه ممكن ، فالظاهرة الطبيعية التي تبدو معقدة في نظر الإنسان العادي تبدو بسيطة واضحة في نظر العالم الذي أحسن فهمها وقطن إلى حقيقتها ؛ لمثل هذا المعترض نقول إنه فسر الماء بعد الجلود بالماء ، لأننا مع التسليم بتفسيره لا نزال نرى أن دواعي النقد في الظاهرة الاجتماعية الإنسانية ليس من السهل فهمها والتغلب عليها كما هو الحال في الظاهرة الطبيعية التي يتكفل البحث التجريبي بإزالة غموضها ويهديها على أبسط وأوضح وجوهها . وهذا الذي أسلفناه — في التفرقة بين طبيعة الظاهرة الإنسانية ، نفسية أو اجتماعية ، وحقيقة الظاهرة الطبيعية — هو أكبر العوامل التي تعوق العلوم الإنسانية عن وضع قوانين عامة تشبه في دقتها وصرامتها قوانين العلوم الطبيعية . وإذا كان علم النفس قد وفق كثيراً في اصطناع التجريب الملمى والاستعانة بآلات الضبط وأجهزته ، فإن علم الاجتماع لم يستطع أن يصطنع التجربة في مباحثه ، لأنه لا يستطيع أن يوجد المجتمع الذي يدرسه في ظروف يهيئها له بنفسه ، ولهذا يلجأ الاجتماعيون في الاستعاضة عن التجربة إلى الماضي للاستعانة بما فيه من حالات قد تشبه الحالة التي يدرسونها . . .

وإذا كان اصطناع التجربة ميسوراً في علم النفس متمذراً في علم الاجتماع ،

(١) يرى الاجتماعيون أن البطل في كل صوره ، مجرد مبعث من روح المصر الذي عاش فيه ، ولكنهم يفسرون ظهوره بأنه سبق معاصريه إلى معرفة الطريق الذي يسلم إلى تقدم مجتمعه .

فإن الثاني برغم ما قلناه في مدى جبرية قواعده — يمتاز باستنفاع المنهج الموضوعي وحده ، لأن تفقواهر الاجتماعية تقوم أصلاً بخارج الفرد (الباحث) وإذا كان صداعا يرتد إلى شعوره في كثير من الحالات ، فإن ابوابه الفردى منها ليس هو الذى يبررنا ظاهرة اجتماعية ، أما علم النفس فإنه يستطيع — بل بفرد دون غيره من انطوع باستنفاع المنهج الذاتى (التأمل الباطنى) بل لقد كان هذا هو المنهج الوحيد الذى استطاع الدراسات السيكولوجية حتى أواخر القرن الماضى وأوائل القرن الحاضر ، ولا يزال هناك استخبارات الشخصية وأساس علم النفس التجريبي الذى يترجم على أسئلة توجب لمن تجرئ عليه التجربة ، وهذا المنهج مع أهميته فى الدراسات السيكولوجية لا يزال مثاراً للجدل ، من حيث أنه ينصب على شعور واحد أو حالات شذوية معينة لا تصلح أن تكون أساساً لتأويل عام ، من حيث إن الباحث فيه ينقسم إلى ملاحظ وملاحظ فيما قاله أوبيست كريت ، إلى آخر ما هو معروف فى هذا المصطلح ، ومع أن أخصار هذا النهج قد فكروا بمنهج الحفظ والبقاء — كل ما قيل فى دماجته ، رفضته — من مدارس علم النفس — مدرسة السلوكية وأيدنا فى هذا الكثيرون من الباحثين .

هذا إلى أننا لا نجدى علم من علوم الطبيعة و مدارس و لكل منها وجهة نظر ومنهج بحث ، ولا نؤمن بقوانين علم منها إلى عالم أو مجموعة من العلماء إلا على سبيل التآليف ، لأنها عامة لا تنف عند فرد أو بيئة أو زمن^(١) أما قوانين على النفس والاحتياج فلا تزال مبهمة بأغلبها ، ولا تزال وجهات النظر فيها قائمة على

(١) المعروف أن قوانين العلوم الطبيعية تعتبر اليوم قوانين احتمالية أو رجعية ، هل اعتبار أن قوانين الرياضة هى وحدها القوانين البقية ، أما قوانين العلوم الإنسانية فلا توصف بأنها « قوانين » بل هى النقيض لهذا اللفظ ، هى مجرد تسميات يكثر فيها الاستثناء إلى حد أن اعتبارها قوانين ...

« المدارس » التي تبشر بها ، بل كثيراً ما تنسب للمدارس إلى جنسيات أصحابها ، فيقال مدرسة ألمانية أو أمريكية أو إنجليزية أو غير ذلك .. ! بل لا يزال النزاع بين هذه المدارس حول الموضوع الواحد قائماً ، ويشهد باختلاف المدارس للسيكولوجية في الموضوع الواحد هذا التطامن الذي نراه بين علماء النفس حول العزينة ، ويشهد باختلافها في المنهج رفض السلوكية لمنهج التأمل الذاتي الذي تصطنعه سائر المدارس للسيكولوجية منذ عرف حتى يومنا الحاضر واختلاف بين علماء الاجتماع أو مدارسهم أوضح من أن يحتاج إلى بيان ، فهم إذا بحثوا في خصائص الشعوب مثلاً اختلفوا عند تفسيرها بين تخطيط عامل الجو أو الطعام ... أو الجنس ... أو التسوية بين أثر هذه العوامل ... إلى آخر ما هو معروف في هذا الصدد .

وعذا كله يشهد بأن قوانين علم النفس والاجتماع أقرب إلى أن تكون مجرد مقررات أو تعميمات لا تخلو من تحصف ، منها إلى القوانين العامة التي ينتهي فيها الاستثناء ما أمكن .

ولكن المدافع عن العلوم الإنسانية في مصر كثيراً ما يتجاوز نطاقه المشروع في منطقتي البحث العلمي ، كما أن كان المشتغلون بهذه الدراسات من إغوانتنا المصريين ، مسئولين عن كل ما أخذ يمزى إلى طيبة دراساتهم^(١) ... !

(١) وأنا أستاذ ثلاث من زملائ في الجامعات المصرية الثلاث - أحمل لهم ولائهم العلمية كل تقدير - أستاذهم في أن أقتبس منهم خصوصاً تشهد بصحة ما أقول : يقول زميلنا الدكتور مراد - أستاذ علم النفس بجامعة القاهرة - ص ١٧ من كتابه مبادئ علم النفس العام - وهو في معرض الدفاع عن التأمل الذاتي منهجاً للبحث في السيكولوجي : « ... من الأقوال البيفارية القول بأن ميولنا واتجاهاتنا الفكرية ومعلوماتنا السابقة والإيماء الذاتي ، من العوامل التي تشوه نتيجة التأمل للباطني ، كإدراك هذه العوامل لا تؤثر أيضاً في الملاحظة الخارجية بواسطة الآلات الضابطة نفسها » ... !

وردنا على هذا أن من الراضح أن أحداً لم يقل إن الباحث الذي يستخدم الملاحظة الخارجية ، يتجرد عن ميوله وأهوائه ... تجرداً كاملاً يحوله إلى قطعة من حجر ، ولكن المعروف أن تأثره يلو شيئاً جلياً بالقياس إلى تأثير التأمل لذاته ، ومفعوه الملعوظ ليلوله وأهوائه ونحوها ، ولكن نص زميلنا - وهو المدرس بدلة تمييزاته - يرحى بأن التأثير في الحاليين واحد ! ومن ثم

... يستوى في هذه النتائج المنهج الدائى والمنهج الموضوعى ... ! شتان بين تأثر وتأثير ! إن الرأى عندنا أن طبيعة التأمل المادى لا تحتل إلا تأثر التأمل بمجوله واتجاهاته الفكرية واستهوائه الدائى ومعلوماته السابقة ونحو ذلك تأثراً يشوه الكثير من نتائج منهجه الدائى ، بل يبلو لنا - وهذا هو وجه الخطورة - ألا أمل فى أن يتخلص هذا المنهج من هذا المأخذ طامحاً إلى الإنسان إنساناً ... !

ثم انظر إلى زميلك الدكتور راجح - أستاذ علم النفس بجامعة الإسكندرية - فى قوله - ص ٥٣ من كتابه أصول علم النفس - بعد أن استعرض أظهر « مدارس » علم النفس فى القرن العشرين : ... « فبلى مدرسة نأخذ ، ومع أى مذهب نسير ؟ وكيف يفيد التطبيق للعمل من مدارس لتوصت مناهجها ، وتعددت وجهات نظرها ، واختلفت مسلماتها وطرق تأويلها للوقائع ؟ نعم ثمة مدارس شتى ، لكن ليس هناك إلا علم نفس واحد » .

وردنا على هذا أن إنكار الخلاف بين هذه المدارس فى الموضوع الواحد ، فحسبنا ما أشرنا إليه منذ حين عندما كنا بصدد اختلاف هذه المدارس فى الموضوع وفى المنهج معاً .

ويوم النص الصادق أنه حل إشكال قيام المدارس بإرجعها إلى علم نفس واحد ... ! إن هذه هي المشكلة ، لو كنت هناك علوم مختلفة لنفس ، فيها مدارس متعددة ، فكان الخطب وسخط الاعتراض بأن وجود المدارس يصيب علم النفس - أو غيره من العلوم الإنسانية - ولكن الإشكال كله يقوم فى وجود مدارس تختلف فى وجهات النظر ومنهج البحث - ومع هذا تصل تحت راية علم نفس واحد ... ! ويعود الدكتور بعد هذا فيقول « ... فليس هناك علم حتى بين أنشط العلوم إلا ويقوم على نظريات متضاربة » . وهذا جعلنا فننظر إلى طبيعة الخلافات بين الاختلاف القائم بين العلماء الطبيعيين ، والاختلاف القائم بين علماء النفس - أو الاجتماع - ومدى إمكان تفادى كل من هذين النوعين من الخلاف ... !

ثم انظر إلى زميلنا الدكتور حسن صفوان - مدرس الاجتماع فى جامعة عين شمس - فى قوله (فى ص ١٨ من كتابه أسس علم الاجتماع) وهو يصدد الرد على الذين أدخلوا علم الاجتماع على تعلم إجراء التجارب على ظواهره : « ... فذلك مبالغ فيه ، ذلك أن التاريخ بمثابة معمل يحشو بالتجارب عن الجماعات السابقة ، وهى تجارب يفيد منها الاجتماعيون ... » وواضح أن الاتجاه إلى الماضى للاستفادة بتجاربه على فهم الظواهر المشابهة لا يستلزم تجربة علمية ، إن الباحث فى هذه الحالة يستخدم الملاحظة للمادية ، أما للتجربة فتقتضى كما يعرف زميلنا - وأن يجيب - للباحث الوضع الذى يريد أن يدرس فيه الاجتماعى ظواهره ، ولا يمكنه بتسجيل الظاهرة كما تبدو أمامه من تلقاء نفسها ، فأحداث التاريخ لا يمكن أن تخضع لتجربة علمية ، وإذن فليست المسألة مسألة مبالغة - كما يفان الزميل - ولكن صديقنا الدكتور صفوان قد عاد فى الطبعة الثانية من كتابه (١٩٥٥) فعرض إلى مناقشة موقفى من إمكان قيام التجربة فى علم الاجتماع وسأله مثلاً بدليل به أن التجربة مكانها فى دراسات هذا العلم ، ونحن نرى أن مثل هذه التجربة فى مجال الدراسات الاجتماعية نادر جداً بحيث لا يجوز اعتبارها منهجاً للدراسات هذا العلم .

حسبنا هذه النماذج الثلاثة ، من جامعاتنا المصرية الثلاث ، شاهداً على الطريقة التى استخدمها زملاؤنا المشتغلون بعلم النفس والاجتماع فى تفهيد حبيج خصومهم ، دفاعاً عن مجالهم اختصاصهم .

مع هذه الملاحظات كلها لا نملك إلا أن ننسب تقديراً للجهود الجبارة التي بذلها علماء النفس وعلماء الاجتماع — وخاصة في الستين عاماً الأخيرة — لإخضاع مجال دراساتهم لمناهج البحث العلمية ، وما من شك في أنهم قد حققوا فتوحات علمية خليقة بكل تقدير ، وأنهم قطعوا أشواطاً طويلة في سبيل تحقيق أمنيته ، ولكنهم يدرسون سلوك الإنسان — منفرداً ومجتمعاً بغيره — يدرسونه من الزوايا التي تدخل في نطاق أبحاثهم وتعالج بمناهجها ، ثم يتركون الفلسفة هذا الإنسان الجرد بالاطلاق ، أو الواقعي الشخص في الحياة اليومية — لتكشف عن حقيقة طبيعته ونهتهدي إلى أصله ومصيره ، أو لتقف على صلة بالكون وعلاقته بالآخرين ... وبذلك يتعاون هؤلاء العلماء — وغيرهم — مع الفلاسفة على معرفة هذا السكائن المعقد ، بالكشف عن النواحي العقلية من طبيعته ، وإلقاء الضوء على الجانب المظلم في بواطن سلوكه ، والوقوف بهذا على حقيقة شخصيته .

حسبنا هذا بياناً لموضوع الفلسفة في مجالاته الرئيسية الثلاث : الوجود والعرفة والقيم ، وإشارة إلى فلسفات العلوم التي تلحق بها أو بالعلوم التي تعزى إليها ، وتوضيحاً للعلاقة التي تربط بينها وبين أخص العلوم الإنسانية التي نشأت في كنفها ثم نزلت إلى الاستقلال عنها في موضوع البحث ووحدة النشر ومنهج الدراسة ، ولننقّب على هذا بكلمة عن غاية الفلسفة :

٤ — غاية الفلسفة

نماذج من غايات الفلسفة : (أ) منه جمهرة لتقديم — (ب) في المصور للوسطى —
(ج) في المصور الحديثة — (د) تعقيب

نماذج من غايات الفلسفة :

كانت غاية الفلسفة مشار خلافاً بين الفلاسفة ، فمن قائل بأنها كشف الحقيقة لذاتها — العلم للعلم — ومن قائل بأنها محاولة للتوفيق بين حقائق العقل

ومضائق الرضى ؛ ومن قائل بأنها تهدف إلى خدمة الحياة العملية ، فيما تؤكد
مناسب الطرفين وراء اختلاف صورهما ؛ ومن قائل فلنعرض في إيجاز
نماذج من هذه الوجهات من النظر :

(١) هند جبهة العلماء :

١
أما اتجاه فلافلن بأن الفلسفة تهدف إلى كشف الحقيقة لذاتها فقد ظهر
بند نشأت الفلسفة اليونانية ، وبدأ في وثقة الفيلسوفين الأولين من الـكون ،
يرفضهم في معرفة المبدأ الذي صدر عنه ، والمسير الذي ينحدر إليه ، وبلغ أوجه
هذا الاتجاه ، وأرسطو ؛ وقد أضربنا فيما أسلفنا إلى أرسطو قد جعل العلوم النظرية
أشرف عن العلوم العملية لأنها لا تهدف إلى تحقيق غايات ، ويعمل فيها كمال
الإنسان وهو أقصى قوى الإنسان ، وأدت هذه النظرة إلى اعتبار الفلسفة الأولى
— ما بعد الطبيعة — أشرف العلوم جميعا ، لأن كمال العلم عنده يكون بمقدار
دوره من النظر إلى الغرض ويعد من مطالب الحياة ومنافعها .

ويعتبر أرسطو الحياة العملية غاية في ذاتها ، وباعتماد الكمال والنظر على
الإنسان تتحقق للإنسان سعادة ليس وراءها سعادة^(١) .

تملكت الفلسفة اليونانية من ضغط الحياة العملية لأن أهدافها كانت معلقة
على عائق الرقي ، وفي حياة السادة فراغ يتبع الاشتغال بالعلم ، وتمردت من
معضلات الحياة المادية لأن اليونان لم يمتنعوا في ذلك الوقت دينا منزلا يحملون
له قساسة ، ويسفرون القتل في حبيب تأييده .

ولكن الفلسفة النظرية قد استغنت بعد أرسطو إمكاناتها ، وأخذت
تتجه إلى تحقيق غايات أممالية هولية ، إذ ظهرت بعد محات أرسطو مدارس

(١) تارن . Aristotile's Nicomachean Ethics, (Eng. Trans. by F. H. Peters)

book X, ch. 6-8.

عكست آية الوضع الذي استقر عليه أسس الفلسفة من قبل حتى تلاشى النظر إلى دراسة العلم لذاته بصرف النظر عما يترتب عليه من نتائج وآثار .

وحسبنا أن نشير إلى الروائية والأبيقورية — على ما بينهما من وجوه اختلاف — إذا انصرف كلنا المدرستين عن الدرامات النظرية الخالصة واستغنت بالحقيقة لذاتها ، واتجهت نحو الحياة العملية ممثلة في الأخلاق ، فرأت الروائية أن الفلسفة هي فن الفضيلة ومحاولة إعطائها في الحياة العملية ، واعتصموا بالأخلاق حتى اقتصر بعضهم على دراساتها ، فقال « سنكا » إن الفلسفة هي البحث عن الفضيلة بالفضيلة نفسها ، وفي هذا تتحقق عند السعادة ، فتصوروها في الزهد في الأذات ومزاولة التشف والحلمان .

أما الأبيقورية في فشاركوا الروائية في اعتبار السعادة الغاية التي تصير ولكنهم تصوروها في حياة الآلة — روحية وحسية — وتأبصروا سقراط وتلاميذه في الانصراف من كل قلم لا يمتدح ضمناً في الحياة ولا يتصل بالأخلاق ، وقد رأى « أبيقور » أن الفلسفة هي السعي إلى حياة السعادة باستعمال العقل ، واعتبر الأخلاق غاية الفلسفة يخدمها المنطق وعلم الطبيعة ، فالمنطق ينلم إلى اليقين فيحقق بذلك طمأنينة العقل التي تؤدي إلى السعادة ، أما علم الطبيعة فيهدف إلى تحرير الإنسان من مخاوفه بصدد القوى الخفية والظواهر الجوية والموت وغيره مما يثير في نفسه الرعب ، ونظريات العلم عنده مجرد تفصيلات ممكنة غايتها التحرر من المخاوف ، وكل تفسير يؤدي هذه الناية فهو حق ، وليس ثمة حق في ذاته ، ولهذا الاتجاه صدهاء عند بعض المحدثين (البرجماتيين) الذين اعتبروا قوانين العلم نسبية وليست مطلقة تصدق في كل زمان ومكان ، ونظروا إليها على أنها مجرد فروض وضعت خادمة غايات^(١) .

(١) يذكرنا موقف الأبيقورية بموقف الفوريانية من حيث اعتبار الآلة غاية للحياة وإن كانت للآلة الأبيقورية في أول عهدهم حل الأنل روحية وحسية معاً ، كما يذكرنا موقف الروائية بموقف الكلاسيكية من حيث الزهد في الآلة وتأسيس حياة التشف والحلمان — انظر كتابنا « مذهب الفلسفة العامة في فلسفة الأخلاق » الفصل الثاني من الباب الأول .

تغير مدلول الفلسفة على يد الرواقية والأبيقورية لأنهم اعتسوا بالناحية العملية
للتفكير الفلسفي ؛ والتفوا مع غيرهم من مدارس ذلك العصر عند غاية واحدة
هي راحة العقل Mental Repose أو التماس السعادة أو طمأنينة النفس^(١)
.Ataraxia, imperlurbability.

وهكذا اتفق الرواقية والأبيقورية — والكلمة والتورينائية — في فهم
الغاية من التفكير ، استخفوا بالنظر المتلى المجرد ، ورأوا أن غاية الفلسفة تقوم
في كمال الحياة الخلقة بوجه عام ، وإن اختلفوا في الوسيلة المؤدية إلى هذا الكمال
على نحو ما أشرنا من قبل .

(ب) في المصور الوسطى :

وعلى يد فلاسفة المصور الوسطى استُخدمت الفلسفة أداة للتوفيق بين
العقل والنقل ، أو بين الحكمة والشريعة فيما يقول أمثال ابن رشد ، بل
استخدمت عند علماء اللاهوت في القرب وأهل الكلام في الإسلام للذود
عن العقيدة الدينية وتوكيد تعاليمها ، فالقديس أوغسطين + ٤٣٠ يرى أن
الإيمان يسبق النقل ويساعد عليه ، بل يقول : « آمن لكي تفهم » فالإيمان
يحمل العقل أقدر من كشف الحقيقة وأكثر تهيباً لقبولها ؛ ويرى القديس أنسلم
+ ١١٠٩ St. Anselm كبير الأفلاطونيين في العصر المدرسي — أن الإيمان
ضروري للعقل وشرط لصحة تفكيره ، أما القديس توما الأكويني + ١٢٧٤
T Aquinas كبير المشائين في ذلك العصر فإنه يميز بين ميدان العقل وميدان

(٢) اتفقت في هذا مدارس اليقين ومدارس الشك Scepticism يه أن الأولى جعلت
اكتساب المعرفة والتوصل إلى قوانينها مؤدياً إلى راحة العقل وطمأنينة النفس ، بينما رأى
الشكك أن الطريق الوحيد لتحقيق هذه الغاية إنما يكون بالشك أي بالتوقف عن إصدار حكم
ما — سليماً كان أو إيجابياً — انظر : E. Zeller, Stoics, Epicureans & Sceptics p. ١٠٠

الإيمان وبرى أن العقل وظيفته أن يهيم لنا الطريق ويقودنا إلى الإيمان^(١) .
ورأى فلاسفة الإسلام — بالإضافة إلى محاولتهم السالبة الفكر في التوفيق
بين الحكمة والشريعة — أن التأمل المحض ينتهى بصاحبه إلى « الاتصال »
بالعقل الفعّال — وهو عندم وساطة الاتصال بين المالمين العلوى والسفل —
وبذلك تتحقق السعادة ، ويبدو أنهم تأثروا في هذا بمذهب للسعادة عند
أرسطو^(٢) .

(٣) في العصور الحديثة :

وأقبل عصر النهضة Renaissance الذى شغل القرنين الخامس عشر
والسادس عشر يحمل الثورة على الروح الدينى الصوفى الذى ساد تفكير العصور
الوسطى ، وارتد إلى العقل الذى استمسك به اليونان قديماً وأخذ يحتز بمنطقه ،
ولكن فلسفة رواد الفكر الحديث في عصر النهضة قد اتجهت إلى أن تكون
علماً طبيعياً ، ومع استثناء الحركة التى قصدت إلى إحياء المذاهب البيروانية
القديمة ، نلاحظ في هذا العصر اتجاهها علمياً يبدو فى استهجان « بارسياسوس »
+ ١٥٤١ Paracelsus للسلطة الدينية والعلمية مصدرأ للحقيقة ، وفى الجمع العلمى
الذى أقامه فى نايل « تلازو » + ١٥٨٨ Telesius (للدراستات التجريبية) ، وفى
نشأة علم وظائف الأعضاء « الفسيولوجيا » على يد فيسال + ١٥٦٤ Vésale
واكتشاف « هارفى » + ١٦٥٨ Harvey للدورة الدموية ، وفى رأى
كوپرنيكوس + ١٥٤٣ Copernicus فى أن الشمس — وليست الأرض —

(١) قارن توفيق الطويل : قصة النزاع بين الدين والفلسفة فى الفصل الثالث من

الطبعة الثانية

(٢) أما عند صوفية الإسلام عامة فتتحقق السعادة بالاتحاد بالله — أو نحو هذا — ويكون
ذلك من طريق تصفية النفس بالجهادة وقطع حلايق البدن ونحو هذا مما هو معروف
لدارسى التصوف

مركز تكون ... وفي غير هذا من اتجاهات سردها كلها إلى الانصراف
بالفكر من الحياة الأخرى التي شغلت مفكرى المصور الوسطى ، ومن الحياة
العملية النظرية المتعلقة التي شغلت بصيرة فلاسفة اليونان ، وتوجيه التفكير إلى
خدمة الحياة العملية .

ثم أتى العصر الحديث - في مطلع القرن السابع عشر - وأثر الانجماء
على في أرفع صوره ، إذ كانت فلسفة هذا العصر في جعلها امتداداً لتفكير
عصر النهضة من حيث إنها ثورة على السلطة السياسية مطلق في أرسطو ، والسلطة
الدينية عملاً في رجال الكنيسة ، وصف ذلك الوقت أخذ رواد الفكر بحردون
القتل من قيوده ، فتمردوا على زهرة اليونان إلى دراسة أصل أداته ، ورفضوا اتجاه
الفلاسفة الذين في ربط الفلسفة بالحياة الأخرى ، ولما كان ربطوا التفكير
النظري بالحياة العملية ، وانكشف موقفهم من موقف التواضع والأيقورية قديماً ،
لأنهم انتقلوا إلى الحياة العملية نظرة أشمل وأهم من الناحية الخلقية ، ورأوا أن
العمل هنا له أهمية أكثر حتى قد يكون صانعاً جدياً جبراً أو فكرياً ضالماً ، وبدأ
هذا أوضح ما يكون عند فيلسوفين أفتحوا فلسفة المصور الحديثة ها فرنسيس
بيكون (١٦٤٩-١٦٩٩) والمدرسة الإنجليزية من ورائه (و ديكارت) ١٦٥٠ ومن
وراء أتباعه من الفرنسيين والألمان وغيرهم من فلاسفة أوروبا .

كان من علامات الروح الجديدة ثورة رواد الفكر الحديث على منطق
أرسطو المصورى ، إذ كان سيار الصواب فيه صدق النتائج بالتمسك إلى المقدمات
التي تقع من محضها مجرد افتراض ، فنزع هؤلاء الحكماء - من التجريبيين -
إلى الثبوت من جهة التماسات بالامتناع ، وبجاءوا سيار الصواب مطابقة النتائج
للواقع ، وبذلك أكدوا الاتصال الفكر بالحياة العملية ، وسيتضح هذا في
الفصل التالي .

رأى بيكون أن العلم لا يتقدم إذا اهتم على النظر العقلي ، وأن هدفه ينبغي

أن يكون معرفة الظواهر الطبيعية للسيطرة عليها واستغلالها لصالح الإنسان ،
والتيجربة هي الطريق الوحيد الذي يمكننا من تحقيق هذه الغاية - وإلى مثل
هذا الاتجاه نزلت الفلسفة التجريبية بوجه عام ؛ وسنعود إلى بيان هذا بعد .

وأما ديكارت فقد شارك فيكون في استخفافه بالمنطق الشكلي والرغبة في
ربط الفلسفة بالحياة العملية ، وإن خالفه في الاعتماد على العقل دون التجربة
الحسية ، صرح ديكارت بأن غاية الفلسفة الرئيسية تحصيل علم كامل بكل
ما يمكن العلم به ، وهذا يتطلب الكشف عن مبدأ أول أسى يمكن أن تستنبط
منه بالعقل كل حقيقة من حقائق المعرفة ، ويقول في « مبادئ الفلسفة » إن
غرض الفلسفة هداية سلوك الإنسان في حياته والحفاظة على صحته واكتشاف
الغشون ، أى أن غاية الفلسفة ليست مجرد العلم بقاذهب أرسطو ومن تابعه ،
بل غايتها تحقيق رفاهية البشر وسعادتهم ، وكال العلم إنما يكون باتصاله بالحياة
العملية حتى يسود الإنسان الطبيعة ويهيمن عليها ، ولا يكون كال العلم بدنيته
من النظر العقلي الخفض وابعداده عن المنفعة العملية كما ظن أرسطو من قبل .

وكان عندما هو اتجاه الفلاسفة في عصر ديكارت ، وتعلم لاحظ المؤرخون
التشابه بينه وبين يكون في هذا الصدد ، وقيل : إن مرجع التشابه إلى أن هذا
العصر كان عصر الآلات والصناعة ولأطلب العلم ، وهكذا نرى أن فضل
الفيلسوف - فيما يقول ديكارت - لا يقتصر على سمو النظرة وشرف المرتبة
بل إنه مع هذا منفعة عملية جارية « والإنسان يفتقر إلى الفيلسوف ليهذب به أخلاقه
ويسترشد به في حياته ويهتدى به إلى الخير الأسمى ^(١) » .

(١) فاردن ديكارت Descartes في كتابه :

Les Principes de la Philos, في المقدمة ثم في Discours de la Méthode وقد ترجمه
للانجليزية J. Veitch تحت عنوان Discourse on Method (مع التأملات ومقتطفات من
مبادئ الفلسفة) انظر ص ٦٠ - ٦١ من الطبعة السادسة - وترجمه العربية الأستاذ محمود .

فالفلسفة الحديثة عند العقليين قد بدأت بتمجيد العقل والإشادة بسلطانه ، ولكنها كانت كدلسفة التجريبيين من حيث إنها لم تتحرر من طغيان روح العصر - عصر الآلات والصناعة - فانصلت بالحياة العملية واحتضنت بالعمل والصناعة على غير ما ذهب بهرة فلاسفة اليونان ، واستمر طابعها في الاتصال بالحياة العملية قائماً ، بل اشتدت هذه النزعة بعد ذلك عند القائلين بالمذهب الطور Evolutionism الذي ساد التفكير الأوربي والأمريكي منذ القرن التاسع عشر وكان من بعض ترواحيه امتداداً لمذهب المنفعة العامة ^(١) فاعتبرت المعرفة عند هؤلاء جيماً أداة للعمل .

وبدت النزعة العملية واضحة كذلك عند القائلين بالمذهب العملي « البرجماتية » Pragmatism الذي ساد التفكير الأمريكي منذ أواخر القرن الماضي ، وقد رأينا كيف وحد « جون ديوي » بين الفلسفة ودورها في تاريخ الحضارة ، واعتبر المعرفة خُطة لمواجهة إشكال ، فإن نجحت في حله كانت حقاً ، وإلا كانت باطلاً وإن كره أصحاب المنطق الصوري ^(٢) .

وشبه بهذا كان موقف الماركسية التي أرادت بانفسانها تغيير النظم القائمة وتحرير العالم من جور الظلم وطغيان الخرافة ^(٣) .

وهكذا تحوت نيمة العقل عند المحدثين حتى أصبح أداة نفعية بعد أن كان

- انخسري (مقال من المنهج) وقارن الدكتور عثمان أمين في كتابه ، « ديكارت » وكذلك انظر لأستاذ الفلسفة الحال بجامعة إدنبره باسكتلندة :

N. K. Smith, (1) New Studies in the Philos. of Descartes, (Descartes as a Pioneer), 1925

(2) Decartes' Philosophical Writings Selected & translated, 1952

(١) انظر توفيق الدويل : مذهب المنفعة العامة ١٩٥٣ فصل : النفعية التطورية .

(٢) ص ٤٨ وما بعدها من هذا الكتاب ، وقد كان هذا المذهب كذلك صورة من صور

النفعية العملية - أقرأ عنه اصلاً في كتابنا المذكور في الهامش السالف .

(٣) ص ٥٢ وما بعدها من هذا الكتاب .

عند القدماء هبة إلهية ، ووزح الفكر تحت ضغط الحياة العملية بعد أن كان في يد القدماء يسرى عقدار تحرره من قيود الحياة العملية ، وأصبح العلم وسيلة لنفاية هي العمل والنفق بأوسع معانيه ، وكان التأمل العقلي الخالص في نظر أفلاطون وأرسطو يسلم إلى السعادة القصوى ، فأصبحت السعادة تلتبس في العمل وإن كان العمل يقوم على المعرفة ، بيد أنه هدفها الأسمى وغايتها القصوى .

(٤) تعقيب :

وهكذا نرى أن فهم الفلاسفة باعتبارها مجرد فئة عقلية تشبع عند صاحبها دائماً فطرياً إلى حب الاستطلاع — كما ذهب جبهة قدماء اليونان — أو مجرد دراسة عقلية تتصل بالدين وتحاول التوفيق بين العقل والوحي ، أو تؤكد صحة ملقائتي التي نزل بها الوحي — كما ذهب فلاسفة المصور الوسطى ورجال اللاهوت فيها — قد أثار الضيق في نفوس الكثيرين من أهل الفلسفة ومؤرخيها ، فجدوا في إثبات صلتها بالحياة وإزالة الغموض الذي لا يسها ، وسوء الفطن الذي اقترن بصاحبها ^(١) . فالفلاسفة عندهم ليست مجرد تأمل يستغرق صاحبه وهو في عزلة عن ضجيج الحياة وزحمة الدنيا ، إذ لم يعد في الإمكان أن ينسحب من دنيا الأعمال عاقل ، إنما نكتسب فلسفتنا بدراسة دقيقة للوجود والإنسان ومكانه من الوجود ونستغل فلسفتنا في الترقى بمستوى تجاربنا وتصحيح نظرتنا إلى الحياة دون أن نتمتع بالقطع إلى وجود النشاط ، وتأمل أسباب النزاع بين الناس ، إن الفلسفة تمكننا من أن نشرف من علي على الأهداف البعيدة التي تجاهد البشرية من أجلها ، ونحفزنا على أن نساهم في تحقيقها ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً ^(٢) .

(١) قارن : R. P. Perry. The Approach to Philosophy, ch. I, p. 3 ff.

G. Watts Cunningham, Problems of philosophy ch. I

(٢) Jerusalem p. 6, 10 : M. Schoen & others, & Paulsen : قارن

p. 1—3, 11 ff.

وإذا كان الرعبيون من الفلاسفة قد أنكروا كل أصحاب الفلسفة التحليلية
وهو أنهم تعريضة في أن الفلسفة تمكنا من فهم طبيعة العالم وحيثية النفس
ببشرية ومكان الإنسان من العالم^(١) ، ونعدهم له ذلك الفيلسوف في مجال الحق والظهور
والإلزام ، فإن عثره الرعبيين لا يفكرون قيمة فلسفتهم أو أثرها في حياة الإنسان ،
يقول « برتراند رسل » B. Russell أحد أملاك الفلسفة التحليلية من المعاصرين
- اتبين يفكرون الفلسفة التقليدية الميتافيزيقية - إن الفلسفة فخرنا من مجرد
الأيضاح السريعة البتيرة Prejudices وتعضنا من الالتواء الذي ينشأ من
ضيق النظرة ... الخ^(٢) بل يشك رسل - وهو المؤمن بالعالم ومناهجه - في
أثر تعلم بالقياس إلى أثر الفلسفة (التحليلية) في حياة الإنسان إذ يقول : إن العلم
ينبأ بما نستطيع أن نعرفه ، ولكن ما نستطيع معرفته ضئيل محدود ... ولعل
تعلم الإنسان كيف يحيا بغير يقين ، ومع ذلك دون أن يشك التردد ، هو أعظم
شيء لا تزال الفلسفة تعلمه بدارسها حتى يومنا الراهن^(٣) .

على أن كل ما أسلفناه بهدد الفلسفة واتصالها بالحياة العملية لا يبنى القول
بأن الغاية « المباشرة » للفلسف يتعمم أن تكون نظرية خالصة ، ومع هذا
لا نطالب المعرفة الفلسفية لذاتها ، وإنما لتسكن نتائجها أداة لتحقيق غاية بعيدة
هي خدمة البشرية ورفاهية أبنائها ، وفي ضوء هذا نقول إن جمهرة المحققين من
النظامنة يؤكدون أن الفلسفة لم تعد مجرد تأمل يستغرق صاحبه في عزلة من
ضيق الحياة وزحمة الدنيا ، بل أخذت دراسة للبرهنة ومكان الإنسان منه ، توطئة

(١) ترون B. Russell, Outline of Philos. ch 17 (في الفصل الذي عقده على
« مكان الإنسان من العالم ») .

(٢) B. Russell, Outline of Philosophy. ca. 17 (في الفصل الذي عقده على
« مكان الإنسان من العالم ») .

(٣) Russell, History of Western Philosophy p. 11

للإفادة منها في تجاربنا المشتركة والترقى بمستواها والعلم بأهداف البشرية البعيدة
ومثلها العليا والمساهمة في العمل على نمومتها .

وإذا كان جمهرة فلاسفة اليونان ومن تابعهم يرون أن الفرض من الفلاسف
هو مجرد كشف الحقيقة لذاتها بهاض من الة العقلية وبغير نظر إلى ما يحتمل
أن يقرب على هذه الحقيقة من وجوه النفع في الحياة ، فإن الذي لاشك فيه
أن الحقائق التي يتوصل إليها الباحث قد أثرت في حياة الذين وقفوا عليها جهودهم
واستمكروا بها ، ولولم يقصد الذين كشفوها إلى جعلها مؤثرة في حياة الناس .
بل يرى مؤرخو الفلسفة أن لفلسفة وظيفة اجتماعية قامت بها منذ نشأتها
حتى اليوم ، وما من ثورة اجتماعية أو دينية أو سياسية أو غيرها إلا وكان وراءها
فلسفة ، ولولم يقصد إلى الثورة أصحاب هذه الفلسفة ، بل ولولم يكن القاعمون
بالثورة من المشتغلين بالفلسفة ومذاهبها ... وإذن فلتكن غاية فلسفة للبشارة
على كشف الحقائق ، وغايتها البعيدة هي الإفادة من هذه الحقائق في
دنيا العمل .

وعذا هو الاتجاه السليم فيما يبدو ، فليس مما يساغ اليوم أن يقال : العلم
قلم ، وكشف الحقيقة لذاتها مجرد الة العقلية ... وغير هذا من تعبيرات
لا تلائم إلا فيلسوفاً يمتزل الدنيا ويمينا في برجه العاجي بعيداً عن اناس ، إلا متى
أريد بهذا رغبة من أجل البعث عن الحقيقة نوطئة للإفادة منها في حياتنا
الدنيا ، أما اعتبار الفلسفة علماً يملأ به السادة فراغ وقتهم فقد كان هذا معقولاً في
الجممع اليوناني القديم ، إذ لم يكن غريباً على اليونان — وقد حقروا من شأن
العمل اليدوي حتى وقتئذ — أن ينهض فلاسفتهم للدعوة إلى دراسة
العلم لذاته ، أما اليوم فقد تغيرت نظرة الناس ونظرة المفكرين إلى الحياة وقيمتها ،

وأصبح من الضلال أن يقاوم الفيلسوف روح عصره ويعتكف في برجه العاجي
ويقف حياته على الأمل لجهد التأمل ! وقد أنصفت مذاهب المحدثين الكبرى
— كذاهب النجربيين والمقلين والوضعيين والتطوريين والماركسيين والمعلميين
للبرجانيين — حين ربطت بين النظر والعمل وسخرت العقل لخدمة الحياة
الدنيا ، بشرط ألا تكون خدمة الحياة الدنيا هي الهدف المباشر أو العاية القريبة
للتفاسف ، وما لغير هذا ينبغي أن يكون اليوم تفكير .

ولكن بين المعاصرين من طالب بمقاومة الوم الذي استولى على أذهان
الكثيرين منذ القرن الماضي ، وهو الذي يمجّد خرافة تقدم البشرية عن طريق
تعليم الوضعى المادى ، والفن الكلاسيكى الذى يسمو بالجمال فوق كل اعتبار ،
وبالو بالنظر العقلى حتى يرتفع به فوق العمل اليدوى ... ينبغي أن يتحرر الناس
من هذا للضلال ، فإن الحياة تقوم فى الحب . . وأسمى عمل يقوم به الإنسان
هو الذى يهدف إلى تقوية روابط الإخاء والمحبة بين بنى البشر ... هكذا قال
« تولستوى » + ١٩١٠ فى نصيحة وجهها إلى الشاب « رومان رولان » +
١٩٤٤ وغيره ممن ما يروا الدعوة السالفة الذكر .

حسبنا هذا إشارة إلى القنوات التى جرت فيها الفلسفات المختلفة ، ولنقف
قليلا عند طرائق البحث العلمى وارتباطها بالتفكير الفلسفى .

مصادر الفصل السالف

بالإضافة إلى المصادر المذكورة في هوامش الصفحات وطلب الكلام يمكن
الاطلاع على المصادر التالية :

- Lewis, John. Introduction to Philosophy, 1954.
Moore, G. E., Philosophical Studies
- Bosanquet, B., Life and Philosophy (in Contemporary British
philosophy, vol. I. p. 48—74).
Brightman, E.S., Introduction to Philos., 1925.
Windelband, W. Introduction to Philosophy, 1923.
Fullerton, G. S. An Introduction to Philosophy.
Maritain, J. An Introduction to Philosophy, 1930.
Ladd, An Intr. to Philosophy.
Armstrong, A. H., Intr. to Ancient Philos., 1949.
Leighton, J. A. The Field of Philosophy 1925.
Randall, J. N. & Buchler, Philosophy : An Introduction 1942.
Watson, J., An Outline of Philosophy.
Le Senne, R., introduction à la Philosophie 1947.
Jaspers, K., Intr. à la Philos. (ترجمه من الألمانية J. Hersch عام ١٩٥١)
P. Guillaume et G.—H. Luquet, Manuel de Philos., 1931.
Wable, J., Traité de Métaphysique, 1953.
Mathiae A. H., Manuel de Philosophie.
(ترجمه من الألمانية M. H. Poret)
Cuivillier, A., Manuel de Philosophie (2 vols.).
Rey (Adel.) Leçons de Philosophie (2 vols.).
Olleé-Laprune, La Philosophie et la Temps present.
Navelle, Definition de la Philos.
Baudin, Introduction Générale à la Philosophie.
Roustan, Leçons de Philosophie.

Traité Elementaire de Philos. A L'usage des classes edité par
les Professeurs de l'institut de Supérieur de philos. 2 vols.

L'Activité Philosophique Contemporaine en France et aux
Etats-Unis — Etudes publiées sur la direction de Marvin
Farber 2 vols., 1950.

Langer, (Sousanne K.), Philos. in a New Key, 1942.

Joad, C. E. M., (1) Philosophy (in the Teach Yourself Books,) 1944.

(2) Return to Philosophy, 1936.

(3) Philosophy of Our Times.

(4) Guide to Modern Thought.

(5) Philosophical Aspects of Modern Science,
1948.

(6) Guide to Philosophy.

Perry, R. B., A Deience of Philosophy, 1931.

Hayek, F. A., Counter Revolution of Science, (Studies on the
abuse, of reason 1952

Daniel J. Bronstein, & others, Basic Problems of Philos., Selected
readings with introduction, 1954.

If you want to become a philosopher
soon please study (like I
do) PHILOSOPHY.

for it's much easier
much better - nobody can

after becoming a philosopher, you will be

a PHILOSOPHER & the
"it's

الفصل الثاني

في مناهج البحث في الفلسفة

تجهد في مناهج البحث - صود من المنهج : (١) الاستنباط : (١) القياس المنطقي
(ب) الاستنباط العقلي - منهج البحث الفلسفي (عند ديكاوت ومنوت) - (٢)
(٣) الاستقراء التجريبي - مراحل منهج البحث التجريبي : (١) الملاحظة والتجربة ،
(ب) الفروض ، (ج) تحقيق الفروض - من تاريخ منهج البحث التجريبي -
خصائص المعرفة العلمية - خصائص المعرفة الفلسفية - علاقة العلم بالفلسفة تاريخياً .

تجهد في مناهج البحث :

يراد بمنهج البحث - في أي فرع من فروع المعرفة البشرية - الطريقة
التي يتبناها العقل في دراسته لموضوع ما ، فتوصل إلى قانون عام أو مذهب جامع ،
أو هو فن ترتيب الأفكار ترتيباً دقيقاً بحيث يؤدي إلى كشف حقيقة جسيمة ،
أو البرهنة على صحة حقيقة معلومة ؛ والباحثون على حق حين يحرصون على تحديد
المناهج التي يعالجون بها دراستهم قبل مزاولة البحث في موضوعاتهم ، إن البحث
عن الحقائق ومحاولة التوصل إلى قوانين عامة ، لا يكون قط بنهج واضح
يلزم الباحث نفسه بتتبع خطواته وصراحته ، ومن هنا أضاف المحدثون من الناطقة
إلى مباحث المنطق مبحثاً جديداً هو طرائق أو مناهج البحث المنطقي Methodology
(هو المنطق التطبيقي أو منطق العلوم أو فلسفة العلوم) . وقد نشأ هذا الفرع
الجديد على يد « ريموس » لفتقول عام ١٥٧٢ P. Remus^(١) ومن تامة من

(١) كان بطرس ريموس من أشياع أفلاطون ، رفض منطق أرسطو وحاول وضع منطق
جديد مكانه ، وأهد رسالة الماجستير تحت عنوان : كل ما قاله أرسطو وهم وضلال : فكان من
جراه هذا أن حرم عليه التدريس وكثر أبحاثه (التي يهاجم فيها أرسطو) حبساً من الزمن - ولم
استرد حريته استأنف هجومه على أرسطو فضاع المشايخ به واغتاله أحد المتطرفين منهم .

الباحثين ، وغاية هذا الفرع الجديد أن يسجل المراحل التي مر بها مختلف العلماء عند دراستهم لموضوعات بحثهم ، ويدرس خصائص الدراسات العلمية وتنوع المناهج من رياضية وتجريبية واجتماعية : . . . إلى غير ذلك من موضوعات هذا الفرع الجديد .

صور من المنهج :

وتتمثل أشيع المناهج في صورتين من صور الاستدلال : منهج الاستنباط العقل ومنهج الاستقراء التجريبي ، ويبدو أوطأ في صورتين هما للقياس الأرسطاطاليسي (أو الاستنباط الصوري) والاستنباط الرياضي أو البرهاني ، فننصف عند كل ضرورة من هذه الصور قليلا :

١ - الاستنباط :

(١) القياسي الصوري : Syllogism or Formal S.

والقياس الصوري من وضع أرسطو قديما ، وكان هذا تقديرا منه لأهمية المنهج الصحيح في البحث العلمي ؛ ويراد بالقياس كل قول يتألف من قضيتين (أو أكثر) متى سلمنا بصحتها لزم عنهما بالضرورة قضية ثالثة ، كقولنا : كل الرجال أذكاء . - محمود رجبلي . - محمود ذكي .

والقياس أخص ما في المنطق الصوري ، وهو الذي يعنى بالبحث في صور التفكير دون مادته ، من أجل هذا كانت قوانينه (الصورية) عامة تنسب على كل موضوع ، وعللة بمعنى أنها ثابتة لا تتغير ؛ في هذا القياس الصوري يبدأ الاهتمام بمعرفة الطرق التي يؤدي اتباعها إلى استنتاج نتائج ضرورية من مقدمات عامة يسلم المرء بها مقدما ، أو يفترض أنها صادقة بصرف النظر عن الواقع - وسنرى كيف اهتم المحدثون من المناطقة بهذه المقدمات العامة وكيفية التوصل إليها .

كانت غاية القياس . المصورى حى الاستنباط الصادق أو عدم تناقض الفكر مع نفسه ، لأن نتائجه تكون صادقة بالقياس إلى المقدمات لا بالقياس إلى الواقع ؛ ومن هنا اعتبره المحدثون حقياً مجدياً لأنه لا يكشف جديداً ، إذ أن نتائجه متضمنة فى مقدماته — كالمثال المسالف ، فهو صورى شكلى يهتم بصورة التفكير ومبنيته دون مادته كما أشرنا من قبل .

وشاع هذا القياس الأرسطاطاليسى إبان المصور الوسطى واستبد بالمدرسين القدين تابعوا أرسطو ، وكان يزعمهم القديس توما الأكوينى + ١٢٧٤ فضايق رواد الفكر الحديث فى عصر النهضة ومطلع العصر الحديث بهذه السلطة التى تهيأت لأرسطو على عقول المفكرين حتى شلت طاقاتها وجبست حريتها ، وأخذوا يهاجمون هذا المطلق الصورى باعتباره مسئولاً عن ركود الفكر فى المصور التى اصطفتته منهجاً للبحث ، وقالوا إن الفكر المجرد لا يكشف عن حقيقة جديدة ، إذ كانت مهمة هذا المطلق الصورى مقصورة — كما قلنا — على الانتقال من مقدمات مطلوبة إلى نتائج مجهولة — دون نظر إلى صحة هذه المقدمات وصديق ما تضمنته من معلومات — فيما يزعم هؤلاء النقاد .

وإنصافاً لأرسطو من حملات هؤلاء النقاد المحدثين نقول إن الاستدلالات عند أرسطو يتمثل فى ثلاث صور : فهو إما أن يكون : (١) استدلالاً برهانياً يصدر عن مبادئ يقينية ويُفضى إلى العلم ، أى يقوم على مقدمات برهانية ومن ثم تكون صحيحة (٢) أو استدلالاً جدلياً يتألف من مقدمات محتملة أو ظنية وآراء متواترة عند العامة أو العلماء (٣) أو استدلالاً سوفسطائياً يتألف من مقدمات كاذبة تحوى النتيجة ظاهرياً لا يقينياً ، ومن ثم كان قائماً على تضايها بموتمة .

من هذا نرى أن أرسطو لم يقل إن القياس يقوم فى كل حالاته على مقدمات لا يُنظر إلى صوابها ، فقد يكون القياس برهانياً يقوم على مقدمات يقينية ، بل

فطن أرسطو إلى أن النتيجة الكاذبة لا تستلزم أبداً من مقدمات صحيحة ، وهذا ما أغفله هؤلاء المنقاد .

في هذا الإيضاح أنصاف لقياس أرسطو من حالات خصومه ، ولكنه لا يهتم كل ما قالوه ، لأن تقدم صدق على القياس السوفسطائي والبدلي معاً ، وردوا الفكر الحديث بطمحون إلى التلحقيق من صدق المقدمات في كل حالات الاستدلال ؛ من هنا نزحوا إلى تفادي القصص الذي يشوب الاستدلال القياسي — ولربما بعض حالاته — وأرادوا بمناجج البحث أن تكون أداة لكشف علم جديد ، فقالوا إن القياس الأرسطاطاليسي لا يحقق شرطاً عاماً في الاستدلال ، هو أن يؤدي إلى نتيجة جديدة غير متضمنة في المقدمات ، وأتجه المحذرون إلى إصلاح هذا القياس ، فوضع بعضهم منهج الاستنباط ، وأنصف غيرهم منهج الاستقراء الذي أشار إليه أرسطو ولم يتوسع في بيانه ؛ فالتفت على كل منهما بكلمة :

(ب) الاستنباط العقلي Deduction :

هو إصلاح أدخله ديكارت وأتباعه على القياس الأرسطاطاليسي ليتفادوا عيوبه ، وهو يشارك القياس السالب الذكر في أن النتيجة فيه تلزم ضرورة عن مسلماته وبخلافه في أن منتج وليس خطباً كالقياس التصوري ، إذ أن النتيجة في الاستنباط الرباني ، غير متضمنة في مسلماته — كما سنعرف بعد ، ويستعمل الاستنباط أصلاً كمنهج للعلم التصوري (أرياضية) .

إذا كان قياس — فيما يقول خصومه — من أمثال ديكارت — لا يؤدي إلى معرفة جديدة ، لأنه يفسر للأفريق ما يعرفونه ، ولا يكشف لهم عن معرفة جديدة ، فإن الاستنباط يتفادى عيب الذين يسطرونه بهذا القصر ، وإن شابه القياس في أن كليهما يمنع مقدمات عامة تستلزمها الضرورة فتأجج ، وقد أدى هذا إلى أن يذهبوا إلى أن الاستنباط هو العلم الحقيقي ، ورفضوا غير هذا

الرأى ، وليس من عملنا الآن أن نخوض في هذا الإشكال ، وحسبنا أن نقول إن الاستنباط يتميز من القياس بعنصر الابتكار الذى ينشأ عن خيال الرياضى ، وتبدو نتائجه أشبه ما تكون بإشراف أو إلهام مفاجئ ، ولو نشأ الاستدلال الرياضى عن الاستدلال الفياسى — فيما يقول بوانكاريه Poincaré — لما تقدمت الرياضة أبدا ، لأن نتائج الأقيسة معضمة في مقدماتها ، كما قلنا من قبل ، كما يتميز الاستدلال الرياضى عن الاستدلال الفياسى بالتعميم ؛ نلاحظ في الفياس أن النتائج أحص من المقدمات ، وعلى عكس هذا يكون الحال في الاستدلال الرياضى ، والتعميم فيه يكون بالانتقال من البسيط إلى المركب أو من الخاص إلى العام ؛ ويقوم هذا لاستدلال على التعريفات والمسلحات (من البديهيات والمصدرات) ومنها تستنبط النظريات (الرياضية) ، كما سنعرف عند حديثنا على المنطق عند الحديثين في الباب الرابع من هذا الكتاب . ولما نريد أن نفصل في بيان المنهج الذى تصطنعه العلوم الرياضية ، ولما نحن حسبنا أن نعرف منه الجانب الذى استعان به الفلاسفة العقلانيون في منهج البحث الفلسفى ؛ ويقتضى هذا أن نقف قليلا عند أدبيات بوجه خاص :

والمواقع أن نواة المنهج الاستنباطى قد ظهرت عند بعض فلاسفة اليونان ، أمثال الرياضى المعروف فيثاغورس + ٤٩٧ ق. م وأرسطو + ٣٢٢ ق. م . واضع المنطق المصورى وإقليدس الإسكندري + ٢٧٥ ق. م ^(١) بكتابه « الأصول » أو المبادئ Elements الذى بقي المثل الأكل للفكر الهندسى أكثر من ألفى عام ؛ وإذا كان التفكير الرياضى قد افقد الكثير من قيمته عند مفكرى العصور الوسطى ، فإن المصور الحديثة قد أقبلت وهى تحمل لهذا النوع من

(١) Euclide وهو غير Euclides المسمى تليد سقراط ومؤسس المدرسة الجدارية ، وقد ترجم العرب في القرن الثالث كتاب الأول (إقليدس الإسكندري) مبادئ أو أصول الهندسة وسموه « الأسطقات » أى الأصول أو الأركان فيما يروى النبطي

التفكير تقديراً ماحولاً ، كانت نتائجها مناط الثقة عند الكثيرين من الفلاسفة منذ مطلع هذه العصور ، بل ظهر منهم من حاول الانتفاع بيقين المعرفة الرياضية والاستعانة بها خارج مجال العلوم الصورية .

وحسبنا أن نشير إلى « جاليليو » + Galileo ١٦٤٢ الذي فطن إلى قيمة المنهج الرياضي في علم الفلك خاصة وسائر العلوم الطبيعية بوجه عام ، وفرنسيس بيكون ، الذي لم يغفل عن قيمة الرياضة في تقدم العلم في عصره ، ولكن أكبر رواد هذا الاتجاه في ذلك القرن كان « ديكارت » الذي ساوره الشك في قيمة الدراسات في عصره ، ولم يجد المعرفة اليقينية إلا في الرياضة ، من أجل هذا آثرنا أن نقف عند منهجه لنرى مدى استقلاله للمنهج الرياضي واستعانة به في التوصل إلى المعرفة اليقينية في الفلسفة :

منهج البحث الفلسفي (هندسة فطرت وصورته) :

يقوم ديكارت بمنهج البحث على أساس الحدس Intuition والاستنباط الدللي Deduction ، ويريد بالحدس انتقال الذهن انتقالاتاً سريعاً ومباشرة إلى مجهول ، وهو نور فطري يمكن الإنسان من إدراك لأفكار البسيطة والحقائق الثابتة والروابط بين قضية وأخرى^(١) إدراكاً مباشراً في زمان واحد وليس على التعاقب .

وبعد الحدس نجى مرحلة الاستنباط العقلي ، وهو حركة ذهنية نستنتج بها شيئاً مجهولاً من شيء معلوم ، ويراد به البرهنة على قضية ما عن طريق مبادئ عامة تصدق عليها ، وبه نستخلص من شيء نعرفه معرفة يقينية نتأخر تلزم منه .

(١) يراد بها الخواص الطبيعية المجردة البسيطة التي ندرك بالحدس دفعة واحدة ومن غير مقدمات ويمكن أن تستنتج منها حقائق أخرى - وذلك مثل الزمان والمكان والامتداد والحركة والكوجيتو Cogito ، أنا أفكر إذن فأنا موجود ، والروابط بين قضية وأخرى مثل : المساويان لشيء واحد متساويان . . . الخ .

ويمتاز الاستنباط الديكارتي عن القياس الأرسطاطاليسي بأن الأول يقوم على قضايا يقينية بينما يمكن أن يقوم الثاني على قضايا ظنية أو احتمالية ، إلى جانب أن نتائج القياس متضمنة في مقدماته فيكفل اتساق الفكر مع نفسه ، أما نتائج الاستنباط فمعرفة جديدة تكسب بالتأمل العقلي .

وأقام ديكارت منهجه على أسس رياضية ، لأن المقدمات الرياضية تمتاز بالنظام والترابط الذي يسلم إلى النتيجة الصحيحة ، والمهج عنده « قواعد وثيقة سهلة تمنح سرعاتها الدقيقة من أن يؤخذ الباطل على أنه حق ، ويبلغ بالنفس إلى المعرفة الصحيحة بكل الأشياء التي نستطيع إدراكها دون أن نخضع في جهود غير نافعة ، بل إنها تزيد ما للنفس من علم بالتاريخ » .

ومن رأيه أن النفس قد أودعت فيها بذور الأفكار النافعة ، وكلما اتجهنا إلى البساطة واتخذنا الدور الفطري « الحدس » أداة للإدراك كان اكتشاف الحقيقة آمن وأيسر ، ومن أجل هذا رأى بعد أن هاجم المنطق الأرسطاطاليسي للحد أن يضع قواعد سهلة يمكن تطبيقها في كل بحث نظري ، وكثرت عقده هذه القواعد ولكنه ملخصها آخر الأصغر في أربع ^(١) هي :

١ - قاعدة اليقين : لا أقبل شيئاً قط على أنه حق إلا إذا عرفت يقيناً أنه كذلك ، بمعنى أن أنجب بعناية بالتهور *précipitation* والسبق إلى الحكم قبل النظر *prévention* ولا أدخل في أحكامي إلا ما يمثل أمام عقلي في وضوح وتميز ، بحيث لا يكون لدى أي مجال لوضعه موضع الشك .

وهو يريد بالتهور الحكم قبل أن يصل العقل إلى يقين كامل ، ويريد بالحكم قبل النظر الأخذ بأفكار خاطئة اعتنقها منذ طفولته أو أخذها عن السلف بالنقل عن غير نقد .

(١) قارن : Descartes, Discours de la Méthode القسم الثاني (من الترجمة

الإنجليزية السالفة ص ١٩) .

وبهذه القاعدة أصبح جلاء لأفكار ووضوحها مقياس الصواب والخطأ ،
وانتشرت السلطة الكنسية والكتب الزبدية مصدراً للحقيقة ، واعتنع الأخذ
بالمسكرة لجرد أن أكثر الناس يدينون بها ، أو لأن المعروفين من المفكرين قد
اعتنقوها ، أو لأن السلطات الدينية قد اعتمدتها ... في القواعد إذن محاولة لإبعاد
النقل عن التأثير بالخطأ التي سماها بيكون بالأوثان أو الأوهام Idols وهي التي
تؤلف الجانب السلبى من منهجه التجريبي ، كما سنرى بعد قليل .

٧ — قاعدة التحليل : وجها قرر ديكرت وجوب تقسيم المشكلة التي نرض
لبحثها ما أمكننا ذلك ، أى إلى أجزاء بسيطة كل قدر ما تدعو الحاجة إلى حلها
على خير الوجوه .

وبغاية التحليل عند ديكرت ود التركيب إلى البسيط ، والاعتد إلى السهل حتى
يبدأ النقل تفكيره في البساطة التي يدرسها مطمحاً إلى وضوح الفكرة التي يبدأ
بها حتى لا يخطئ فيها ، وبذلك يأمن انزال مبدأ بداية تفكيره ، وهو يدرك هذا
البسيط بالحدس الذي يدرك الأفكار البسيطة والحقائق الثابتة ... وسينتهى به
هذا إلى أن يحصل العلم بالاعتقالات سابقاً على العلم بالخصوصيات ، لأن الأفكار
أوضح من الأشياء ، والبادئ أوضح من كثرة الأنواع ، ومن هنا سبقت
المقاييس بقاى ما دعه علم الطبيعة .

٨ — قاعدة التأليف والتركيب ، وهي مشكلة القاعدة السابقة وفيها يقول :
قيادة الأفكار بنظام بحيث يبدأ الباحث بأبسطها وأسهلها معرفة كما يتدرج رويداً
رويداً حتى يصل إلى معرفة أكثرها تركيباً ، بل أن يفرض ترتيباً بين الأمور
التي لا يسمي بعضها الآخر بالطبع .

بعد قليل من هذه القاعدة أساس المنهج الديكارتي وأظهرها أترأ عند التطبيق
لأن التدرج الذي أشار إليه هو الذي يميز المسائل الرياضية التي لا يخطئ أهلها
في سماعها ، بمعنى هذا أن ديكرت قد علمت بهذه القاعدة المنهج الرياضي على كل

العلوم ، وديكارت نفسه يصرح بأن العالم الذى لا يلزم هذه القاعدة عندما يعرض لبحث ما ، يشبه رجلاً يرق منزلاً من أسفله إلى أعلاه بوثبة واحدة مهماً السلم الذى أقيم لهذه الغاية .

٤ - قاعدة الاستقراء التام ، وهى أن أقوم فى كل الحالات بإحصاءات كاملة وصراحيات شاملة تجعلنى على يقين من أنى لم أغفل شيئاً ، أى أنه يوجب على الباحث أن يمر بحركة فكرية متصلة على كل ما يعصل بموضوع بحثه ، ويراجع الصلات التى تقوم بين حلقات سلسلة الاستدلالات ، وهو فى هذه القاعدة يتفق مع يكون صاحب المنهج التجريبي فى الأمثلة الصليبية فى منهجه ؛ والواقع أن ظاهرة التآمر وعدم التسرع كانت سمة العصر الذى طاش فيه كلاهما ، وفيها رد على نقص المناهج التى اصطنعت فى المصور السالفه^(١) .

وبهذه القواعد تلافى ديكارت للنقص الذى كان فى منطق أرسطو القديم وإن كان منهجه قد نوصح فيه ليبنتز + ١٧١٥ Leibnitz ورياضيو القرن الماضى من أمثال جورج بول + ١٨٦٤ G. Boole ممن أنشأوا المنطق الرياضى الحديث Logistic ، وصعود إلى هذا فى الفصل الذى نقتده عن علم المنطق .

ومن الظاهر أن نلاحظ أن التجربة التى دعا إليها ليكون وآثرها العلم الطبيعى منهجاً له ليست مستهجنة فى المنهج الرياضى ، وإن كان دعائه يؤثر على العقل هى التجربة أداة المعرفة اليقينية ، كما أن يكون قد فطن إلى أن استخدام الرياضة فى العلم الطبيعى يحقق له الدقة والضبط ، فالخلاف بين الاتجاهين (العقل والتجريبى) لا ينفى تسليم كل منهما بأساس الآخر .

(١) قارن : A. Koyrè, Trois Leçons Sur Descartes وقد نشرت ترجمته العربية للأستاذ يوسف كرم تحت عنوان « ثلاثة دروس فى ديكارت » ١٩٣٧ وانظر للفقرة ٦ من مقدمة ترجمة « مقال عن المنهج » والباب الثالث من كتاب ديكارت السالف الذكر ، وكذلك L. J. Beck, Method of Descartes (A Study of the Regalae) وقد صدر عام ١٩٥٢ ، وهو لا يقتصر على قواعد المنهج الأربعة المذكورة فى كتاب المنال بل يتجاوزها إلى دراسة ما تضمنه كتاب « القواعد » .

ولكن منهج الفلسفة العقل - على النحو الذي وضعه ديكارت - لا يفتقر بغير خطوة تبقية هي الشك فيما يحوى العقل من أفكار قبل البدء في البحث ، وهي خطوة تقابل في المنهج التجريبي ، عند بيكون جانب السلب وهو جانب الأوثان الأربع التي قصد بها تطهير العقل مما يحويه من أخطاء قبل أن يبدأ بحثه .

والشك - على ما سنعرف - نوعان : حقيقي مطلق ، ومنهجي على الأول توقف عن إصدار حكم متا ، وهذا ما حاربته ديكارت ، وأما الشك المنهجي الذي يعتبر منهجاً في التفكير فهو الذي يزاوله صاحبه بإرادته إسماعاً في الزمالة ورغبة في البعد عن التأثير بأفكار سابقة حتى يصل العقل وحده إلى المعرفة الحقيقية الصادقة ، ومنعود لتحديث من هذا الشك في الباب الثالث بشيء من التفصيل .

هذا هو منهج البحث في الفلسفة كما وضعه ديكارت ، وسلم بأصوله العقليون بعد ، فأصبح المنهج التقليدي للفلسفة وقد رأينا كيف استعين فيه بالاستنباط الرياضي تقادياً لمقام القياس وإجداً به ، ولكن التجريبيين من الفلاسفة قد أنكروا هذا المنهج العقلي ، بل ذهب أتباع الوضعية المنطقية المعاصرة إليه ، إنكار العقل نفسه ونزعوها إلى إقامة فلسفة علمية خالصة ، وصرح التجريبيون عامة والوضعيون خاصة بأن كل ما يصطنع مناهج البحث عبث لا طائل تحته ! من أجل هذا وجب أن نقف عند مناهج الاستقراء لثري ماذا يقصد هؤلاء باتجاههم التجريبي ، ولنستوفى حديثنا الذي نحن بصدده :

٢ - الاستقراء التجريبي Induction :

لا علم بغير منهج ، ومنهج البحث العلمي يقوم على الاستقراء التجريبي الذي يستخدمه الباحثون في العالم الطبيعي لتفسير ظواهره بالكشف عن أسبابها

أو نتائجها ، ومتى تيسر ذلك أحسن السيطرة عليها ونسخها لخدمة الإنسان ، من هنا قيل إن العلم قد استطاع باستخدام مناهجه التجريبية أن يقهر الطبيعة ، ويحقق البشرية الكثير من ألوان التقدم ، ومن أجل هذا قيل إن الاستقراء أحسن مباحث للمنطق التطبيقي الذي يتضمن مناهج البحث العلمي (وهو فلسفة العلوم) .

وإذا كان القياس العكسي يهتم بالطرق التي يلزم اتباعها لاستنباط نتائج من مقدمات سبق التسلّم بها ، بمعنى أن تكون النتائج صادقة بالقياس إلى هذه المقدمات العامة لا بالقياس إلى الواقع ، فإن الاستقراء على عكسه يهتم بصدق المقدمات العامة التي يراد أن تستنبط منها نتائج صادقة ، ومن هنا كان صدق النتائج في الاستقراء يقوم في مطابقتها للواقع ، أما صدق النتائج في القياس فيقوم في اتساقها مع المقدمات دون نظر إلى الواقع ، فقولنا : كل المستعمرين يحبون الخير لأهل مستعمراتهم .

الفرنسيون يستعرون الجزائر

الفرنسيون يحبون الخير لأهل الجزائر .

هذه النتيجة صادقة في القياس كاذبة في الواقع ، وصرّح الخطأ فيها إلى أن مقدمة القياس الأولى (الكبرى) خاطئة في دنيا الواقع ، وقد أراد رواد الفكر الجديد منذ طلع العصر الحديث أن يتنبهوا من صحة المقدمات بالنسبة إلى الواقع حتى تكون النتائج التي يتوصلون إليها صادقة بالفعل لا من الناحية الصورية وحدها ؛ من أجل هذا رفضوا أن يقيموا استدلالاً لهم على مجرد التفكير التخري للبحث ، رطالوا بالاعتماد على الاستقراء ، باستخدام الملاحظة والموازنة والتحليل التوعلي إلى المقدمات العامة ، وبذلك يضمنون صحة النتائج ، أي القوانين العلمية التي يتوصلون إليها .

من هذا نرى أن الاستقراء يقوم على ملاحظة الظواهر وتفسير العلاقات القائمة بينها ، بينما يقوم القياس على التفكير التخري الخالص ؛ مع (٨ - أسس)

ملاحظة أن الباحث لا يستغنى عن كليهما ، فبالاستقراء يصل إلى المقدمات العامة السككية (القوانين العلمية) وبالقياس يطبق هذه القضايا العامة على الحالات الجزئية .

وواضح مما أسلفنا أن القياس استدلال نازل ، لأنه يجهط من مقدمات عامة إلى نتائج أضيق منها — كما هو واضح في المثال الصالح — أما الاستقراء فإنه استدلال صاعد لأن يبدأ بحكم جزئي وينتهي إلى حكم كلي ، أي يصعد من أمثلة جزئية إلى مقدمات كلية أو أحكام عامة ، ومن ثم كان الاستقراء طريقة يتوصل بها الباحث إلى القضايا السككية أو القوانين العلمية العامة عن طريق الملاحظة والتجربة ، ومن هنا يرى أن الاستقراء يراد به فحص مجموعة من الظواهر الجزئية ابتداء للكشف عن عمليتها (أو مبادئها) عن طريق وصفيها وتقرير حالتها رافعة لتنتج الحكم ، ويكرن هذا عن طريق الملاحظة والتجربة ، والوقوف على سمة الظاهرة يمكن الإنسان من التنبؤ بوقوعها ، لأن العلاقة التي تقوم بين الظاهرة ونتائجها (أو مبادئها) علاقة حتمية . وغرض الاستقراء وضع القوانين العامة التي تفسر الظواهر التي تكون موضوع الدراسة ، ومعنى هذا أن للقوانين العلمية أحكام عامة يصل إليها الباحث عن طريق الملاحظة والتجربة الطبيعية وإجراء تجارب عليها حتى يفسر ذلك

وإذا كان الاستنباط يستخدم أصلاً في العلوم الصورية (الرياضية) فإن الاستقراء يستخدم أصلاً في العلوم السادية (أي الطبيعية أو التجريبية) ، وإذا كانت نشأة الاستنباط (كمنهج) تعزى عادة إلى ديكارت فإن نشأة الاستقراء (كمنهج) تُنسب عادة إلى فرانصس بيكون الذي مات قبل ديكارت بأربعة وعشرين عاماً .

وهذا الذي أجهلناه بشأن الاستقراء سيزداد ونحسب أنه عند حديثنا على مراحل

للمنهج التجريبي ، وببر حديثنا عنه - في كتابنا عن أسس الفلسفة - أن أصحاب المذاهب الوضعية بمختلف صورها ، قد رفضوا التفكير الميتافيزيقي في كل أشكاله ، وعاجزوا اصطلاح المنهج الاستنباطي في العلوم المسفية (كالأخلاق والجمال) وطالبوا بإخضاعها للمنهج البحث التجريبي أو الاستقرائي .

وهكذا رى أن منهج الاستقراء التجريبي والاستنباط العقلي يتفاديان عند دعائهما القصص الذي أخذوه على القياس الصوري ، وهو حقه وإجدايه في عدم كشفه عن صرفة جديدة ، فالمهجين يضمنان صحة المقدمات في كل الحالات - كل بطريقته - وعندئذ تقوم قيمة القياس في أنه يفيد في عرض حقائق سبق كشفها واعتبار محتملها بمناهج أخرى .

ولمنا نلاحظ أن المهتمين الجديدين - الاستنباط والاستقراء - قد ظهروا في مطلع العصر الحديث ، حين مست الحاجة - في القرن السابع عشر خاصة - إلى وضع مناهج للبحث ، يستعاض بها عن منهج القياس الذي تمرد عليه رواد الفكر الحديث ممن تحرروا في ذلك الوقت من كل سلطان - إلا سلطان العقل ومنطقه - فوضع فرنسيس بيكون أسس المنهج التجريبي في كتابه « الأورجانون الجديد » *Novum Organum* ليعارض به الأورجانون - أي الأداة أو الآلة - الذي وضعه أرسطو قديماً ؛ ووضع ديكارت أسس منهج الاستنباط العقلي في كتابه « المقال عن المنهج » *La Discours de la Méthode* ، ووضع فلاسفة « بور رويال » *Port Royal* منطقهم « فن التفكير » ، ووضع « مالبرانش » *Malebranche* « البحث عن الحقيقة » ... الخ^(١) .

وقد شهد هذا القرن - السابع عشر - تقدماً علمياً ملحوظاً ساعد على

(١) قارن كتاب *W. Libby, An Introduction to the History of Science*

فصل ٦ من منهج البحث العلمي .

وجود جو تجريبي خالص ، وكان مردّ هذا التقدم إلى ما احتقره ، ففكره من وسائل أظهرها تقدم الرياضيات (١) .

وظن رواد الفكر الحديث أن في الإمكان وضع منهج واحد بصطنع في جميع الأبحاث في كل فروع المعرفة البشرية ، ذلك ما نراه عند فرانسيس بيكون + ١٦٢٦ أبى العلم الطبي حين وضع أساس المنهج التجريبي الحديث الذي اصطلقته العلوم الطبيعية بعد ذلك (٢) وما صرح به ديكارت + ١٦٥٠ أو الفلاسفة الحديثة عندما وضع كتابه « المقال في المنهج لإحكام قيادة العقل والبحث عن الحقيقة في العلوم » فاصطلحت العلوم الإنسانية منهجه بعده حتى ضاق الوصفيون به على نحو ما سنعرف بعد .

وقد أشار بعض المؤرخين إلى أن من الباحثين من يؤمّد بين صحيح الفلسفة ومنهج العلم ويحمله قائماً على استخدام العقل في حل المشاكل وأولئك هم طائفة العقلانيين intellectualists ومنهجهم عقلي محض purely rational ومن الباحثين من يفرق بين منهج العلم ومنهج الفلسفة ويجعل الثاني حديسياً خالصاً وأولئك هم طائفة الحدسيين intuitionists ومنهجهم لا عقلي nonrational (وإن لم يكن متناقضاً مع العقل) . ويمثلهم من المحدّثين هنري برجسون H. Bergson وأكبر ما يرجع إلى منهجهم من اعتراضات أنه لا يؤوّدنا بمقياس نبرز به بين الحساب والخطأ في معلوماتنا ، ويفرق بين العلم والفلسفة بفرقة مزبجة ، ويهود

(١) Libby, فصل ٦ ص ٧٢ وما بعدها - وقد احتجعت في هذا القرن اللوغارتمات وابتكر ديكارت الهندسة التحليلية ، وابتدع لينتز ونيوتن حساب التفاضل والتكامل واخترع المرقب (التلسكوب) والمجهر (الميكروسكوب) وابتكر هاليو الترمومتر واخترع تورشيلي البارومتر . . .

(٢) وإن كان يكون يصرح بأن منهجه هذا ليس المنهج الوحيد للبحث العلمي ، وليس مبتكراً ولا كاملاً ولا أن الاستعانة عنه غير ممكن = انظر Libby, السالف الذكر ص ٧٤ .

في نهاية أمره إلى العقل الذي رفضه لكي يثبت به صحة النتائج التي توصل إليها بالحس (١).

كان العلم مذاباً في الفلسفة ، ولكنه استقل عنها — في القرن الثامن عشر كما سنرى بعد — وتفرّع إلى مجموعة علوم تتفق في غايتها وهي التوصل إلى قوانين تعبر عن الحقيقة ، وتختلف في طبيعة موضوعاتها ؛ ومن هنا مسّت الحاجة — كما قلنا — إلى وضع مناهج شتى تختلف باختلاف طبيعة الموضوعات التي تعالجها ، وإن كانت جميع المناهج على اختلافها تتفق في خصائص عامة لا يستقيم بدونها البحث العلمي في كل صورته (٢).

مراحل منهج البحث التجريبي :

وبإتالف منهج البحث التجريبي (أو العلمي أو الاستقرائي) من ثلاث مراحل ، تمثل أولها في الملاحظة والتجربة وتبدو ثانيتهما في وضع فروض علمية تفسر الظواهر التي تكون موضوع الدراسة ، وتجعل ثالثتها في اختبار الفروض التي تسلمنا إلى الكشف عن نظرية أو قانون عام ، والقانون العلمي إما يحدّد يربط الحقائق الجزئية بعضها ببعض بروابط ثابتة ، ومتى وجد القانون أمكن التنبؤ بأحداث المستقبل — كما سنعرف بعد — فليتمّ عند هذه المراحل الثلاث وقفة قصيرة لتفسير كل منها :

(٣) الملاحظة والتجربة Observation & Experiment : يراد بالملاحظة

(١) انظر Cunningham, Prolegomena of Philosophy ص ٧٩ - ٨١ .

(٢) ثمّ قارن كذلك : Bergson, Intr. to Metaphysics, Eng. Trans. by T.H. Hulme.

H. W. Carr, Philosophy of Change, especially chapters II-IV. (Bergson, Creative Evolution).

(٣) قارن : R. B. Perry, ch. V

الطبيعة نوجبه الدمن والحواس إلى ظاهرة أو مجموعة من الظواهر الحسية رغبة في الكشف عن صفاتها وبصائصها توصلا إلى كسب معرفة جديدة ، وتقوم طريقة الدراسة في وصف الظاهرة وصرافتها سيرها عمداً وتقرير حالتها باختيار الخصائص التي تساعد على فهم حقيقتها ومعرفة الظروف التي أوجبت وجودها (أي مآلها) والنتائج التي ينتظر أن تصدر عنها (أي مآلاتها) أما التجربة فهي ملاحظة يتدخل أثناءها الباحث في مجرى الظاهرة ليعدل من ظروفها أو يغير من تركيبها حتى يهدي في السبب وضع صالح لدراستها ، وللتفوق بين ملاحظة انطوايسر التي يراد دراستها ، وإجراء التجارب عليها يقول « زيمرمان » Zimmerman : إن ما نعرفه بالملاحظة يبدو أنه يظهر طوعاً من تلقاء نفسه ، أما ما نعرفه بالتجربة فهو ثمرة مشايدات تتروم من التمسق من وجود الشيء أو عدم وجوده ، وبهذا تصبح الملاحظة تسجيل ظواهر مماثلها والتجربة تسجيل ظواهر مختلفة الجرب أو يحددها ، يقول كيثيه Cuvier إن من يلاحظ ينصت للطبيعة ومن يجرب يستجوبها ويضطرها إلى الكشف عن نفسها ، ولكن الواقع أن العقل لا يبقى حتى الدوام مدخلا أثناء الملاحظة ، إذ أن الملاحظة لا تتاح على الدوام بمحض الساذقة وبغير تفكير سائق ، بل كثيراً ما يسبقها تفكير يهدف إلى التحقق من صحة رأي ما

وإذا وجه التجريب أسئلة إلى الطبيعة وبدأت تسكلم وجيب أن يسكت حتى يابح لها أن تعبر عن نفسها ، وحسبه أن يسجل إجاباتها مصنفياً لها مستجيباً لقراراتها ، دون أن يحتفظ في ذهنه بفكرة يقررها عن حثه قبل بدء دراسته ، إذ ليس من حق التجريب أن يتسك بفكرة إلا باعتبارها أداة لاستجواب الطبيعة ، وعليه أن يخضع لفكرة الطبيعة وأن يكون مهتماً بالتعديل عنها أو تعديلها إذا انتهى البحث إلى ذلك ؛ حقيقة إن التجربة ليست تدير لظروفها ولا يجادها لأن تصميم التجربة ليس إلا توجيه سؤال ، ولا يكون هذا إلا بعد وجود فكرة

تتطلب الجواب ، ولكن نتائج التجربة يتمم الانسبها فكرة يحتفظ بها الباحث في ذهنه وإلا أغرد بحثه كله .

ومن المعلوم ما يقوم على الملاحظة من التجربة كعلم الفلك ؛ يقول « لابلاس » Laplace : على الأرض يكون تغير الظواهر وتعرضها بالتجارب ، أما في السماء فإننا نجد في نهاية كل ما تعرضه علينا الحركات السماوية ، وفي هذا يختلف عمل الفلكي من عمل الكيميائي وعالم الطبيعة ، وإن كانت جميع العلوم تشترك في أنها تشهد العلم بقوانين الظواهر علماً يمكن الإنسان من التنبؤ بها أو تنويعها أو السيطرة عليها^(١) .

والملحوظ أن الملاحظة العلمية تجمع بين عمل حسي وآخر عقلي ؛ إنها تتطلب من صاحبها رصد الظواهر لمعرفة العلاقات القائمة بينها ، ولذلك فإن العقل في أثنائها يستغل معلوماته في كسب معرفة جديدة .

ولما كانت للملاحظة والتجربة قوام العلم وجب أن تنصب الملاحظة على الجانب الملم في الظاهرة التي تفتاها الدراسة . ولأن تشغل أكبر عدد ممكن من أفراد الظاهرة التي تدرس ، كما نلزم المبادرة بتسجيل الظاهرة التي تشاهد دون الاعتماد على الذاكرة ، كما يقتضي منهج البحث العلمي مراعاة الدقة والزراعة والوضعية التي تبرأ من الطوى وتتجرد عن الميل الشخصي ، وكثيراً ما يبدو نزوع العلماء إلى تحقيق الدقة في التعبير عن مشاهداتهم وتجاربهم بالأرقام والرسوم القياسية ، وهذا مظهر من مظاهر استخدام الرياضة في العلوم الطبيعية ، بل كثيراً ما يستخدمون — لتحقيق هذا الغرض — أجهزة وآلات تدعى البعيد (التلسكوب) وتكبر سمعهم المفسير (الميكروسكوب) والموازين والسكايل

(١) انظر في هذا كنود برنارد C. Bernard مدخل إلى دراسة الطب التجريبي Introduction à l'Etude de la Médecine Experimentale ترجمة الدكتور يوسف مراد والامتياز من الملك سلطان من ٤ - ٥ و ١٢ وقارن ما كتب في هذا الصدد O. W. Cramaham من منهج العلم في كتابه Problems of Philos. في الفصل الثالث .

والخباير المدرجة ونحوها مما يمكنهم من ملاحظة مالا يقرون على مشاهدته بحواسهم الجردة وضبط نتائجهم ضبطاً كاملاً رياضياً .

(ب) وضع الفروض :

في المرحلة الثانية: يضع الباحث فروضاً (Hypothesis) يفسر بها الظاهرة التي يدرسها بالكشف عن العلاقات الثابتة التي تربط بينها حتى يتيسر وضع قانون عام يكفل بتفسيرها ، وفي الفرض يفسر الابدكار الذي يتضمنه الاستقراء . والفرض يراد به التمكن بتفسير يكشف عن العلاقة بين المظاهر ومعلولاتها ، فهو إذن تفسير مؤقت للمظاهر التي تكون موضوع دراسة ، إن ثبت صدقه كان قانوناً أو نظرية ، وإلا عدل عنه الباحث إلى فرض ثان وثالث ... حتى يقتصر له وضع فرض يكشف عن قانون لتفسير ظواهره ، وهذه هي غاية كل بحث علمي ؛ من هنا افترض الفرض العلمي إلى ذكاء وفطنة وخيال ومعرفة بداهة رسة اطلاع ؛ ومن ثم اختلفت مقدرة الباحثين على التوصل إلى القوانين العامة ، حتى لقد ذكر « كبلر » + ١٦٣٠ Kebler أنه افترض عند بحثه في حركة الكواكب السيارة حول الشمس تسعة عشر فرضاً حتى تثبت من صحة الفرض الأخير الذي أدى إلى كشف قوانين هذه الحركة

فالفرض الصحيح ليس ميسوراً لكل باحث ، وهو يتطلب أن يكون معقولاً بحيث لا يتناقض مع القوانين العلمية المعروفة أو المعلومات المسلم بصحتها ، فلا يجوز للباحث في ظاهرة خسوف القمر أو كسوف الشمس أن يردّها إلى الأرواح الشريرة أو غضب الآلهة أو نحوها لأن التثبت من وجود القوى الخفية والعوامل الفيزيائية مستحيل عن طريق الخبرة الحسية ولهذا تحتم استبعادها من نطاق البحث العلمي .

كما ينبغي أن يكون الفرض يمكن التحقق ، فإن رد حدوث الزلازل إلى

الأرواح الشريرة مثلا ، لا يتيسر التثبت من صحته أو خطئه بالخبرة ، وأن يكون من الممكن تطبيقه على جميع الظواهر التي تخضع للملاحظة ... إلى غير هذا من شروط .

(ج) تحقيق الفروض : Verification of H.

ويكون ذلك بمحاولة التثبت من صحة الفرض أو خطئه ، وقد وضع « جون ميتوزت مل » قواعد لاختبار صحة الفروض هي قوانين أو طرائق الاستقراء التجريبي وخلاصتها في إيجاز^(١) :

١ - طريقة الاتفاق - في حالة واحدة - أو التلازم في الوقوع^(٢)
: Method of Agreement

وتقرر هذه الطريقة على افتراض أن وجود العلة يستلزم وجود معلولها ، وقد فطن إليها الأصليون من فقهاء المسلمين ومفكرينهم فقالوا : إن العلة مطردة . فإذا ظهر مرض مُعد في بلد ما ، رده الطبيب إلى أسباب محتملة كاشتراك سكانه في تناول طعام فاسد أو شربهم ماء ملوثا أو غير ذلك من علل محتملة ، فإذا ثبت أنهم لم يشتركوا إلا في شيء واحد هو الشرب من مياه ملوثة مثلا كان هذا هو علة المرض ...

وبلخص مل الطريقة الأولى في هذا القانون بقوله :

« إذا اتفق في أمر واحد مثالان أو أكثر من مثالين لظاهرة تقوم ببعضها كان هذا الأمر الذي تتفق فيه كل الأمثلة علة (أو معلولا) لهذه المظاهرة^(٣) .
وهذه الطريقة عسيرة التطبيق ، إذ قلما يتفق مثالان لظاهرة في شيء واحد

(١) انظر في هذا J. S. Mill, System of Logic, Book III, Chapter VIII ص ٢٥٢ إلى ٢٦٦ طبعة ١٨٨٤ وفي الفصل التاسع يعرف أمثلة يوضع بها هذه القوانين .
(٢) تشبه قائمة الحضور في منبج يكون .
(٣) ibid p. 263

وإذا انفقتا فلا يلزم من انفاقهما فيه أن تكون المازقة بينهما علية .

٢ — أساس الطريقة الاختلافية أو الممازجة في الاستنباط ^(١) Method of Difference

فهي مكرس للطريقة الأولى لأنها تقرر أن غياب الشيء يؤدي إلى غياب معلوما ، وفي ذلك يتولى تفرؤا أساسا في مستكلمهم إن الشيء مستكلمة ، فإسقاط جسمين مختلفين أثقل في وعاء مملوء هواء يجعل الأثقل يسقط قبل الأخف ، فإذا أفرغ الوعاء من شراذمه رأسيط ابهينان سقطا — مع اختلاف ثقلهما — في وقت واحد ، (أثبت جاليليو ذلك تجريبيا ، وبرهن به على خطأ أرسطو في هذا الصدد) وبذلك إرادة تقرر أن غياب الهواء يترتب عليه عدم سقوط الجسمين اثنين يستثنى في مثل هاتين حالتين ، ومثل هذا يقال في غير هذا المثال .

ويلاحظ على كل هذه الطريقة في القانون التالي :

١ — إذا وجدنا مثلا تقع فيه ظاهرة ثا ، ومثلا آخر لا تقع فيه هذه الظاهرة ، وكان المثالان مختلفين في كل شيء إلا في أصل واحد هو الشيء يظهر في المثال الأول وحده دون سواه كان الشيء الذي يختلف فيه المثالان هو سببا لهذه الظاهرة أو علة لها أو جزءا ضروريا من علتها .

وهذه الطريقة وإن كانت أحسن تيسر من سابقتها إلا أن عيبها أن الأمثلة قلما تختلف في أصل واحد دون سواه ، وقد يختلف في عدة أمور يكون مجموعها من الظاهرة ، ويترك كل بين حالتين الطريقتين بشرط إن طريقة الاتفاق تقوم على أساس أن كل ما يمكن استبعاده لا يربطه بالظاهرة قانون ، وأن طريقة الاختلاف تقوم على أساس أن عملا يمكن استبعاده يرتبط بالظاهرة بقانون .

٢ — طريقة الجمع بين الاتفاق والاختلاف أو التلازم في الوقوع وفي الاختلاف

The Indirect Method of Difference or The Joint Method of Agreement & Difference

(١) تشبه قائمة الذهاب في منتج يكون .

هذه الطريقة تجمع بين الطريقتين السالفتين ، بمعنى أن العلة تدور مع معلولها وجوداً وهدماً ، أى متى وُجدت وُجد معلولها ، ومتى غابت غاب معلولها .
وقد تحدث علماء الأصول في الإسلام عن « دوران » العلة مع معلولها وجوداً وهدماً ، أو الطرد والعكس فيما كانوا يقولون .

وقد صاغ مل هذه الطريقة في قانونه الثالث وهو : إذا كان هناك حالتان (أو عدة حالات) تظهر فيها ظاهرة ما ، وتشترك هاتان الحالتان في شيء واحد دون سواه ، وكان هناك حالتان أخريان (أو حالات أخرى) لا تظهر فيها هذه الظاهرة ولا تتفقان إلا في غياب الشيء الذي وُجد في الحالتين الأوليين (أو الحالات الأولى) استنتجنا أن الشيء الذي يختلف فيه هاتان المجموعتان من الحالات (وهو الذي يوجد في الحالتين الأوليين ويختلف في الحالتين الأخريين) هو معلول للظاهرة أو علة لها أو جزء ضروري من علتها .

ج — طريقة التفسير النسبي أو التلازم في التغير The Method of
: Concomitant Variations

في قانون الاتقان أو الاختلاف أو فيها ما كنا نسمى بالتلازم القائم بين العلة ومعلولها إيجاباً أو سلباً ولكن العلم قد يتجاوز البحث في الاتصال العلمي بين الحوادث عللاً ومعلولات ، ويتصل إلى معرفة الصلاقة بين العلة والمعلول معرفة كمية دقيقة ، والمفروض أن كل تغير يطرأ على علة ما يقتضى تغيراً مقابلاً في معلولها ، ويهدف البحث العلمي إلى معرفة هذا التغير معرفة رياضية محددة ، وقد استخدمت هذه الطريقة حتى في العلوم التي تنزع نزعة تجريبية كعلم النفس والاجتماع والاقتصاد السياسي — بالإضافة إلى أنها تُستخدم أصلاً في العلوم الطبيعية ، وقد مكنتنا هذه الطريقة من أن نعبّر عن القوانين الطبيعية تصبيراً رياضياً كميّاً دقيقاً .

لا يكفي أن يقول عالم إن الإحساس ينشأ عن مؤثر Stimulus بل يراد

معرفة كم هذه العلاقة السلية ، ولا يمكن أن يقول عالم الاجتماع إن الفرد وليد مجتمعه ، بل يقتضى البحث تحديد العلاقة السلية بين شخصية الفرد والموامل الاجتماعية تحديداً كذا ...

وبصوغ مل هذه الطريقة فى القانون الدالى : « إذا تغيرت ظاهرة ما على نحو ما وكان التغير مصاحباً لتغير فى ظاهرة أخرى على نحو محدد كانت تلك الظاهرة علة لثانية أو معادلة لها أو مقترنة بها اقتراناً هلياً على نحو ما » (١).

• — طريقة البواقي The Method of Residues :

يراد بها الطريقة التى بها نعرف علة شىء ما فى حادثة تعددت فيها العلل فإذا نشأ معلولان من علتين وعرفنا أن إحدى العلتين علة لأحد المعلومين قلنا إن المرجح أن تكون العلة الثانية سبباً للمعلول الثانى وقد خلص مل هذه الطريقة فى القانون الدالى : إذا استبعدت من ظاهرة جزءاً عرفت باستقراء سابق أنه نتيجة أحداث سابقة ، فإن باقى الظاهرة يكون نتيجة لباقى هذه الأحداث (٢) ومعنى هذا أن علة شىء ما ، لا تكون علة شىء آخر بخالعه .

وهكذا لم يكتف العلم باستخدام الملاحظة والتجربة بل نزع إلى صب قواعده فى لغة رياضية التماساً للدقة والضبط ، ومن أجل هذا دخل الإحصاء مجال البحث العلمى واستخدم خاصة فى الأبحاث التى يتعذر أو يصعب إجراء التجارب فيها ، كالأبحاث الاجتماعية والاقتصادية وما يدخل فى بابها ، وأصبح الإحصاء علماً وفناً وأضيف أداة من أدوات البحث العلمى

وميزة الإحصاء أنه يسجل الحقائق المتصلة بالظواهر فى صورة قياسية عددية ، ويلخصها بطريقة تمكن الإنسان من الإلمام بأنماضات هذه الظواهر والعلاقات

Ibid p. 263 (١)

Ibid p. 260 (٢)

القائمة بين بعضها والبعض الآخر ، وقد سمي الإنجليز في القرن السابع عشر طريقة التعبير بالأرقام بالحساب السياسي Political arithmetic وسرطان ما استخدمت النظريات الرياضية في هذا العلم ، واعتمدت العلوم الطبيعية والإنسانية بالاستعانة به توصلنا بدقة رياضية للشود^(١)

من تاريخ المنهج التجريبي :

ننقب على ما أسلفنا بكلمة خاطفة مجملة من تاريخ المنهج التجريبي عسى أن نزيد في الذهن وضوحاً :

من الباحثين من يفضلون بالمنهج التجريبي حتى يصل به إلى أرسطو ، وشهدهم على هذا تأليفه التي جهها ناشروه تحت عنوان « الأورجانون » أي الآلة أو الأداة التي بها تكسب المعرفة الصحيحة ؛ ولكن أرسطو وإن كان قد نطن إلى الاستقراء وطالب باصطناع الملاحظة ، إلا أنه لم يستوف مباحث الاستقراء ولم يفصل صراحته منهجاً للبحث العلمي ؛ ولهذا رد جمهور الباحثين منهج البحث التجريبي إلى « فرنسيس بيكون » + ١٦٢٦ الذي وضع أسسه وفصل في بيان خطواته وصراحته ، وقد سمي كتابه في المنهج « الأورجانون الجديد » Novum Organum ليرد به على « أورجانون » أرسطو القديم .

وقد اعتبر أرسطو الحواس أبواب المعرفة ، ورأى أن من فقد حساً فقد علماً ، فبالإحساس ندرك الجزئيات ، وبالإستقراء نتوصل إلى الكليات ؛ وباتجربة نعرف الحالات الجزئية — كمعرفة أن دواء بعينه قد أبرأ أفراداً كثيرين من مرض بالذات ، فإذا عمت هذا وأدركت أنه يبرئ غيرهم ممن يصيبون بهذا المرض كان هذا عن طريق الاستقراء ، وفي ذلك تقوم نشأة العلم الوصفي ؛

(١) قرن Bowley, A. L., Elements of Statistics

Mills, F.C. Statistical Methods

فلاستقراء تعميم من جزئيات يقوم على الملاحظة والتجربة ، وهذا هو أساس المنهج التجريبي الملائم .

بل إن أرسطو قد نبه إلى ضرورة التأنى والتريث في البحث ، وأوجب على الباحث أن يراجع ظواهر أخرى قبل التوصل إلى النتيجة لأن صرامة الظواهر — بالملاحظة والتجربة — أبعد بالثقة من النتائج التي يتوصل إليها العقل .

ولكن الواقع أن أرسطو لم يتبع هذه التواضع في الكثير من أمثاله ، ولما أتى المكان بحث أجدر من يكون بقلب أي العلوم الوضعية ^(١) إن لم يقيد نفسه — بها كان في استطاعة عصره أن يقبل الفيد — بالتجربة ، وقد كان فيردي نور في التوصل إلى نتائج بحثه ، كان يقتزى إلى هذه النتائج التي لا تبرز صدقها مقدمات تجريبية دغبة منه في وضع على للمشاكل التي تواجهه ؛ ومن هنا كان اعتماد في الكثير من الملاحظات على التفكير الأولي البديهي السابق على التجربة Zorieri واحتشاده بإمكان التوصل إلى قضايا كلية عامة من جزئية واحدة بالدرس اليأس ، وأظهر وبقره بنفسه في فلسفته اعتقاده ، أن العلم يستطيع أن ينفصل إلى قضايا الوجود ، ومن هنا كانت محاربه وضعه مذنب ميتافيزيقي بشهد بأنه لم يكن تجريبياً بل فلسفياً الدقيق ^(٢) .

وتد كان أرسطو كلما عرض للمحديث عن علم تحدث عن منهجه ، وكان يعرف أن الحالة تدور مع صطلوها وجوداً وعدمًا ، وتدعالج كل أبحاث المنطق الاستقرائي عند الحديث في مواضيع مختلفة من مؤلفاته ، وإن أنكر هذا بعض الحديثين من المناطقة مثل O. H. Lewis ، ولسكنه درس صرامة على أن منهج

(١) تارن المقدسة التي كتبها G. Henry Lewis لكتاب The Ethics of Aristotle ص XVI إلى XIX فقلا من فقرات مختلفة في كتاب أرسطو : ما بعد الدليمة .

العلوم الرياضية لا يصلح لنظر البحث في المجردات ؛ أما مباحث العلوم الطبيعية فلها مناهج تختلف عن مناهج العلوم المجردة .

والواقع أن أرسطو قديماً يتفق مع ويكون حديثاً في الإلحاح في ضرورة استخدام الملاحظة والتجربة ، ولكن أرسطو رأى إمكان استخدام المشاهدة في موضوعات رأى يكون أنها في غير متدور الباحث ، وبينما انفق في ضرورة استخدام التجربة وفي أن العلم بالكتب إنما يحىء باستقراء الجزئيات ، اختلفا في النظر إلى طبيعة الكلّي ، فبيكون قصد إلى التوصل لقوانين العامة بينما حاول أرسطو أن يصل إلى الأفكار الكلية .

على أن النزعة التجريبية قد ظهرت إبان القرن الثالث قبل ميلاد المسيح في جامعة الإسكندرية القديمة ، إذ ضمت عرقاً لتشریح الجثث ومعملاً للكيمياء وحرصاً فلكياً مزوداً بالآلات ، ولكن هذه النزعة لم تدم طويلاً ، وعاد التفكير إلى الجدول المنطقي حتى بدا الاهتمام بالعلوم التجريبية عند مفكرى الإسلام ، وتجلي هذا في اصطلاح الملاحظة ومزاولة التجربة والاستقانة بالآلات التي تيسر لهم اختراعها ، ووضع هذا في الطب والفلك وعلم الطبيعة ونحوه .

بل لقد وضع الحسن بن الهيثم المتوفى عام ٤٢٥ هـ (١٠٣٩ م) أصول هذا المنهج في مقدمة كتابه « المناظر » من استخدام ملاحظة الظواهر الجزئية وإخضاعها للتجربة (الاعتبار) مع الاستقانة بالآلات التي اخترعها تحقيقاً لأغراضه توصلاً لوضع القانون العلمي الذي يفسر الظاهرة التي يدرسها ، بل أوصى الباحث بالتزام الموضوعية والنزاهة في دراساته ... وقد ترجمت آثاره إلى اللاتينية أواخر العصر المدرسي وتأثر أهلها والذين أعقبوه بهذه الروح التجريبية الإسلامية .

وأقبل عصر النهضة الأوروبية يعمل الثورة على أرسطو ومنهجه القياسي وجدله اللفظي وراحيقه العمورية ونزعوها إلى وضع مناهج جديدة للبحث فنشأت فلسفة العلوم أو طرائق البحث العلمي Methodology واشتد الميل إلى اصطلاح

الملاحظة ومزاولة التجربة في العلوم الواقعية ، وإن ظنوا يستخدمون القياس
الصوري في أبحاثهم العلمية .

ثم أقبل العصر الحديث في القرن السابع عشر وفيه وضعت أسس المنهج
التجريبي في أوربا على يد فرنسيس بيكون + ١٦٢٦ إذا أراد - كما أراد
معاصروه وسابقوه من رواد الفكر الحديث ^(١) - الانجلاء إلى الطبيعة ومشاهدة
ظواهرها وعدم الاكتفاء بالاستدلال القياسي الأرسطاطاليسي الذي اعتمد عليه
مفكرو المصور القديمة والوسطى .

يبد أن فضل بيكون على أقرانه يبد في أنه كان أقدرهم على التحرر من
سلطان أرسطو وسيطرة منهجه ، وأمهرهم في تفصيل مراحل المنهج الجديد .

ولم يشأ بيكون أن يحدد مراحل منهجه التجريبي إلا بعد أن يطمئن إلى
تطهير العقل قبل البدء ، في البحث من الأغلاط والأوهام التي انحدرت إليه من
قراءته للمكرين السابقين ، أو تسليت إليه من إلهام اللغة التي يستخدمها
معاصروه ، أو ترتبت على طبيعته البشرية التي تغريه بالتسرع في إصدار أحكامه ،
أو نجمت عن نزعاته وميوله الخاصة ، وهذه هي الأوثان الأربعة Idols التي تعوق
التفكير الحر وتعرقل طلاقة العقل ، بل تقوده إلى الزلل ، ومن ثم وجب على
الباحث أن يقهر من ضلالاتها قبل أن يشرع في بحثه حتى يأمن الوقوع
في متاهاتها .

فإذا احتسب الباحث هذه الأخطاء المفزية أمكنه أن يشرع في بحثه بمنهج
يقوم على المشاهدة والتجربة ، فيجمع الحقائق التي تتصل بموضوع بحثه بالملاحظة
ثم يصنفها وصفاً دقيقاً شاملاً ، ثم يصنفها حتى يسهل إجراء المقارنات بين بعضها

(١) نذكر من هؤلاء روجر بيكون + ١٢٩٢ وباراسيلسوس + ١٥٤١
P. Paracelsus وفون هلمونت + ١٦٤٤ Von Helmont وكوبرنيكوس + ١٥٤٣
وجاليليو + ١٦٤٢ وغيرهم من ذكرنا .

والرمس الآخر ، ثم يُقضى ما لا ضرورة له ويبدأ كد بعد ذلك من جهة ما ينفل
بالرجوع إلى الطبيعة واستفادتها في صواب ما صَنَعَ ، ويصعد من هذا إلى العلم
بصورة الظاهرة .

بهذه المراحل التي تقوم على الوصف والتقرير يصل إلى القانون العام ،
ومن طريق هذا القانون يتسلط على الطبيعة ويتحكم في مواردها ويفيد من قواها ،
وهذا ما لا يتيسر بطرق الفلاس عند القدماء ، وهذا يصبح الإنسان مدبراً للطبيعة
وليس مبرراً عنها ، فإن شرف العلم يقاس بمدى خدمته لحياة الإنسان ،
وليس بتسامي موضوعه عن الحياة العملية وبعده عن مطالبها — كما ظن أرسطو
قديماً — وبهذا التمسى سيكون معرفة الترابيس التي تمكن من السيطرة على
الطبيعة توطئة لتسخيرها في صالحه .

بهذا المنهج نرجح سيكون جهود أسلافه ومعاشره من دعاة التجربة وخصوم
السلطة ، سار مع الركب ولكنه سرعان ما تولى قيادته وانتزع رايسته ، وإذا
المنهج الذي كان صدى بيئته يعطى أوروبا بطابعه ، ويتجهلى في سلسلة من الجمعيات
العلمية نشأت للبحث التجريبي ، وقامت على رفض السلطة مصدراً للحقيقة ،
وكان من أظهر هذه الجمعيات مدرسة الطبيعيين والفيلسوفيين (عام ١٦٥٧)
والجمعية الملكية (لتقدم العلوم في لندن ١٦٤٥) وتلتها أكاديمية العلوم في فرنسا
(عام ١٦٦٢) ثم أكاديمية دي فنشى في روما وأكاديمية دل شمنتو (١٦٥١)
Academia del Cemento في فلورنسا ، وشاع إنشاء مثل هذه الجمعيات في
أوروبا كلها وعلى نطاقها نشأت مهابد باريس وجريفتش (عام ١٦٧٧)
كما ذكرنا في كتاب سابق^(١) . ومن هنا حق للباحثين أن يعتبروا سيكون
أبنا العلم الطبيعي الحديث .

(١) قارن J. Nichol, Francis Bacon (Part II, في الفصل الثالث) ص ١٥٠ -
١٨٩ والاستاذ عباس محمود العقاد : فلسفيس هاكون : مجرب العلم والحياة ١٩٤٥ وتوفيق
الطويل : قصة النزاع بين الدين والفلسفة .

ولكن يكون قد جهل منهجه التجريبي طريقة إيهان صور الكيفيات ،
إن غايته أن يكشف عن « صور الفواهر » ليصرف الخواص الذاتية للأشياء
توطئة لسيادتها والسيطرة عليها ، ومن ثم فإن منهجه لا يثار من طابع متافيزيقي ،
إلى جانب ما انطوى عليه من وجوه النقص التي أغرت الكثيرين من الباحثين
بمهاجته والخط من شأنه ، فأنكر « ما كولي » جدته منهجه وزعم أنه خلو عن -
كل أصالة لأنه طريقة الناس في كل زمان ومكان !

وأنكر عليه دى ميستر J. de Maistre أنه منفع العقل أداة جديدة للبحث
إذ استعمله الكثيرون من الباحثين قواعد المنهج التجريبي قبل أن يظهر ويكون
ويفتسي منهجه ؛ بل قرر كلود برنار + ١٨٧٨ أن يمكن لم يكن عالماً ولم ينفع
بمنهجه ولم يستطع أن يقدم نظام المنهج التجريبي وسره ، ودليله على هذا أن يكون
قد أوسى بالأقتصاد من الفروض والتفريعات وهي ألزم ما تكون لمنهج التجريبي .
وزعمت ستينج L. S. Stebbing أنه أساء فهم أهمية الفرض والاستنباط
الرياضي في البحث العلمي ... إلى آخر المحلات التي شنها عليه خصومه .

على أن قيمة الفرض في منهج البحث العلمي كانت مشاراً للجدل بين
المفكرين ، استبان بالفرق — مع بيكر — « نيوتن » ، بل و « أوجيست
كرونت » . بل استبعد استخدام الفروض في البحث العلمي آخرون كاتخمس
لاستخدامها غيرهم (من أمثال كلود برنار وروبرت هوكس R. Hooks وويل
Whewell) ومن إليهم .

على أن يكون لم يفضل استخدام الفرض في منهج البحث ، وإن حدد
بذلك . ثم إن حذر من الإسراف في افتراضه والاسترسال مع الخيال الذي يقتضيه
تغاغة أن تصيغ الحقائق في غمرة هذا الخيال ، وقد كان — مع كل ما قيل فيه —
أول من وضع أساس المنهج التجريبي الحديث ، ولا يضر ما انطوى عليه منهجه

من وجوه النقص ، فذلك شأن كل تقدم على ملحوظ ، وقد تكفل باستيفاء هذا المنهج من جاء بعده من الباحثين ، وقام بأظهر التمديدات التي أكلت نقص المنهج عند « يكون » كلود برنار Claud Bernard في فرنسا وجون ستورت مل J. S. Mill في إنجلترا ، رفض أولها أن تستقى الحقيقة من الأدلة العقلية ، ونبه إلى خطورة الاعتماد على شهرة السلف ، وطالب باصطناع الملاحظة والتجربة مع الاستمانة بالنظر العقلي ، وأعلى من شأن الفرض العلمي حتى هاجم موقف « يكون » منه ، وأما « مل » فقد وضع القواعد التي يمكن بها التثبت من صحة الفرض أو خطئه — كما عرفنا عند الحديث على تخنيق الفروض عند جون ستورت مل ^(١).

حسبنا هذا بياناً موجزاً عن فضل أرسطو قديماً و« يكون » حديثاً في تاريخ منهج البحث العلمي ، ولنعقب على هذا بحكمة نوازن فيها بين خصائص المعرفة العلمية والمعرفة الفلسفية عسى أن يزيدنا هذا فهماً للفروق التي تفصل بين العلم والفلسفة بمصانها التقليدي :

(١) بالإضافة إلى ما ذكرنا في هوامش صفحات هذا الفصل وما سنذكره في نهايته انظر :

Churchman, C. West, Elements of Logic & Formal Science

B. Russel, Principles of Mathematics

A.D. Ritchie, Scientific Method

H. Poincaré, La Science et l'Hypothèse

A. Lalande, Les Theories de l'Induction et de l'Expérimentation

محاضرات ابن الهيثم التلکاریة — الدكتور هلى النشار : مناهج البحث عند مفكرى الاسلام —

الدكتور مصطفى قنبل : الحسن بن الهيثم — بحوثه وكشوفه — الدكتور زكى نجيب محمود :

المنطق الرضعى ١٩٥١ — الدكتور محمود قامم : المنطق الحديث ومناهج البحث طبعة ثانية

في خصائص المعرفة العامة والفلسفية

تمهيد - ميزات المعرفة العامة - أظهر ميزات المعرفة العلمية - أهم صفات العالم (دارون كسودج مثال العالم) - أظهر ميزات المعرفة الفلسفية - أهم خصائص الموقف الفلسفي

تمهيد :

تحدثنا عن الفلسفة نشأة وتعريفها وموضوعها وغاية ومنهجها ، واستيقنا الحديث من مجالها نُدَقِبُ بكلمة نحدد فيها خصائصها مقارنةً بخصائص المعرفة العلمية ، حتى يتبين لنا الفارق بين الفيلسوف والعالم ، وسنشير في ثنايا ذلك إلى بعض الخصائص التي تميز الفنان ، وبهذا نكون قد حاولنا أن نفهم الفلاسفة في وسط ثقافي واسع الطاق ؛ وقد آثرنا تبسيطاً لفهم الموضوع الذي نحن بصددده ، أن نرجي حديثنا عن ميزات التفكير الفلسفي حتى ننتهي من عرض الخصائص التي تميز التفكير العلمي لأنها أكثر ثباتاً واستقراراً ، وأدنى إلى اتفاق الرأي بين المفكرين .

ونبادر فنقول - ونحن في مستهل حديثنا عن هذا الموضوع - إن العلم المقصود في حديثنا هنا هو العلم الطبيعي الحديث الذي استقلَّ عن الفلسفة موضوعاً ومنهجاً ، وأما الفلسفة فبراد بها معناها التقليدي السالف الذكر .

وحرصاً منا على الإيضاح عمهد بكلمة عاجلة عن أهم خصائص المعرفة العامة (غير العلمية) :

مميزات المعرفة العامة :

تبدو المعرفة العامة في صورة معلومات متناثرة استقاها أصحابها عن مشاهداتهم وخبراتهم المردية ، واستنبأوا بها على ما يصادفهم في حياتهم العملية من مسائل . فالمعرفة العامة تبدو في صور أظهرها : أن الأشياء تبدو للمامي خليطاً من

جزئيات لا تقوم بينها روابط ، أو تقوم بينها علاقات وهمية تجعل المعرفة خرافية ، أو تكون الرابطة قائمة بين ظاهرة محسوسة وظاهرة غيبية ؛ ثم إن هذه المعرفة العامة تقف عند الجزئيات (المحسوسات) ولا ترتفع إلى التعميم ، لأن نقسكها يحول دون الوصول إلى قانون عام يفسر الظواهر المشاهدة .

وتتمثل المعرفة العامة في صورة صفات وكيفيات يخلمها الناس على الأشياء وللوجودات بغير ضابط ، ومن ثم تفقد الدقة التي ينشدها العلم وتلتبسها الفلسفة ، وفي هذا النوع من المعرفة تبدو الأحداث ممكنة وليست ضرورية بمعنى أن الحوادث تتتابع من غير حلة تحدثها ، فوجودها محض اتفاق ومصادفة ؛ وليس أمراً ضرورياً محتوماً كنتيجة لوجود حلة توجب وجودها ، وقد يقوم أصحاب هذه المعرفة أن للظواهر عللاً غيبية لا يمكن التثبت منها بالتجربة ، فكسوف الشمس أو خسوف القمر أو نحوه من ظواهر طبيعية قد يرتد في نظر العوام إلى الأرواح الشريرة أو غيرها من علل وهمية غيبية لا سبيل إلى التحقق منها عن طريق الملاحظة أو التجربة .

ويتمثل هذا النوع من المعرفة في صورة آراء خاطئة وأحكام فردية سريعة يتأثر فيها أصحابها بأفكار سابقة تلقوها عن غيرهم فلموا بها دون بحث أو تمحيص ، ومن ثم اتصفت هذه المعرفة بأنها ذاتية وليست موضوعية ، جزئية وليست كلية ، إمكانية وليست ضرورية وسبزيه هذا وضوحاً حديثنا فن :

أظهر مميزات المعرفة العلمية :

تحتفي العناصر السالفة الذكر في المعرفة العلمية ، لأن أظهر خصائصها : أنها تستقي من التجربة فلا تنجي ، بالتواتر Tradition ولا تؤخذ عن الآخرين — بالغة ما بلغت شهرتهم أو علا نفوذهم — إن العلم يبدأ بالشك المنهجي الذي يراد به تعذيب العقل في بداية البحث من كل ما يحويه من أفكار سابقة ، هذا الشك عنصر من

عناصر اليقين ، وهو يمكن الباحث من أن يحتفظ بحرية ذهنه كاملة ، ويحرره من ضيق الأفكار الخاطئة التي تستبد بضميره ونشل طلاقة عقله ، وقد رأينا كيف حرص « بيكون » في الجانب السلبى من منهجه على تحقيق هذا الشرط في بداية كل بحث ، بل لقد قيل إن من الأنصّل للعالم — أو الفيلسوف كما سترف بعد — أن يشرع في بحثه وهو مجهول موضوعه ، حتى يتسنى له أن يكشف من حقائقه من غير أن يكون متأزراً بأفكار سابقة ، ومع أن هذا خطأ في ذاته — لأن اتساع معارف الباحث تساعد على كشف المجهول من الحقائق — إلا أن هذا الجدل خير للباحث من أن يشرع في بحثه وفي ذهنه أفكار ملازمة تستبد به وتقويه بذات الحيد لتأييدها وإغفال ما لا يتفق معها ، وفي هذا ما يخالف أبسط مبدأ المنهج العلمى ، فإن العلم يتميز بالحرمة الموضوعية Objectivity ويراد بها صراحة الأشياء كما هي في الواقع لا كما نشتئى ونظن أن تكون ، ومن ثم يقتضى منهج البحث العلمى ، أن يتجرد الباحث عن أهوائه وعيوبه ورغباته حتى يصبح موضوع البحث واحداً في نظر جميع مشاعديه ، وبهذا لا تدخل الخبرة الذاتية Subjectivity في نطاق البحث العلمى .

وفي هذا يختلف العالم من الفن فى كل صوره ، لأن الخبرة الذاتية أساس الفنون والآداب ، فالفنان ينظر إلى الشيء الذى يصوره — إن كان مصوراً — أو ينظمه شعراً — إن كان شاعراً — من خلال عواطفه وأحاسيسه وانفعالاته ، أما العالم فإن منهجه العلمى يقتضيه أن ينظر إلى موضوع بحثه كما هو فى الواقع ، إن الفنون ابتداءً ذهنى تلقائى ، وأما العلم فيقوم على وصف الأشياء وتقديرها كما هي فى الواقع ، والشخصية الفردية فى الفن تحتفظ بذاتها على مر الزمان ، ومن هنا قيل فى التفرقة بين شخصية الفنان ولأشخصية العالم : الفن أنا والعالم نحن . فيما يقول — « كلود برنارد » — فإذا عرّس لدراسة موضوع واحد مجموعة من العلماء ، انتهبوا فى آخر المطاف إلى نتائج واحدة ، ومثلك السموات عندما

هو « التجربة » التي يمكن تكرار إجراءاتها — لتثبت من صحة النتائج — بطريقة موضوعية خالصة ، أما في حالة الفن فإن المنظر الواحد يصوره الفنانون أو الشعراء في صور شتى أو قصائد معبابة ، وبمقدار ما يكون بينها من تفاوت وتباين ، تكون عبقرية كل من أصحابها .

وينشأ من هذا أن تكون النزاعة Disintrestedness أخص ما يميز التفكير العلمي ، فالعالم لا يخضع بحته لمقيدة دينية أو فكرة قومية أو شهرة فردية أو مصلحة ذاتية ، عليه أن يجرد نفسه من أهوائها ما استطاع إلى ذلك سبيلا ، قيل إن « هيكل » + Heckerl ١٩١٩ قد زور مرة في صورة لجنين حيوان حتى تبدو قريبة من جنين الإنسان ، فثبت بذلك نظريته في التطور أملا في أن يذيع بعد هذا اسمه ، فلما كُشف تزويره واحتفلت أكاديمية برلين بجيادها المثوى ، دعت العلماء من شتى بقاع الأرض لمضور احتفالها ولكنها أهملت دعوة مواطنيها « هيكل » استغنافاً به كالم !

ومن أخص ظواهر العلم أنه يبحث في ظواهر الأشياء التي تخضع لحواسنا ، فهو يبدأ بدراسة الحسوسات وإن كان لا يقنع بالوقوف عندها ، وإنما يهدف إلى وضع قانون علمي عام يفسر الظواهر التي يدرسها ؛ إن العلم لا يستقيم بغير كشف القوانين العامة التي تكون هذه الحسوسات تطبيقاً لها فيما يقول : « برتراند رسل » ووظيفة القانون العلمي تقوم في تفسير المظاهرة التي يدرسها ، وذلك بردها إلى عظامها التي أدت إلى وجودها ، وإذا عرفنا حلة المظاهرة الطبيعية تبسر لنا بعد هذا أن نسردها ونحكم في توجيهاها ، ونستعملها لصالح حياتنا ، وبهذا الجانب التطبيقي كان اتصال العلم بالحياة العملية .

فأية العلم إذن هي كشف العلاقات الثابتة التي تقوم بين الظواهر بعضها والبعض ، وصياغة هذا في قوانين عامة تخضع لها هذه الظواهر الطبيعية ، ومنى

حرف الباحث العلاقات التي تقوم بين الظواهر تسمى له أن يفتأ بوقوع الظاهرة — في المستقبل — متى حرف الظروف التي تؤدي إلى وجودها ، وهذا التنبؤ هو طابع العلم وروحه ، وهو وليد اضطراب العلاقات بين الظواهر ، وهذه هي الحتمية أو الجبرية العلمية Determinism التي لا يسقيم العلم بخير الاعتقاد في قيامها .

معنى هذا أن الحوادث تبدو في نظر العالم ضرورية محتومة وليست ممكنة كما يتصورها العامة ، أساس هذه الحتمية أن الظواهر يتحتم وقوعها متى توافرت أسبابها ، ولا يمكن أن تقع الحوادث مصادفة واتفاقاً ، فإذا نار البركان وأنتي بحجمته ، دلت هذه الظاهرة على توافر أسباب أحدثتها ، ومتى توافرت هذه الأسباب تيسر للتنبؤ مقدماً بشوران البركان ، ومثل هذا يقال في سائر الظواهر الطبيعية .

قلنا إن المعرفة العلمية لا تجيء بالتواتر ولا تستقي عن الآخرين — قدماء أو معاصرين — ومصدرها الرئيسي الوحيد هو التجربة ، لأن العلم يبدأ دراسته بالمشسوسات وإن كان لا يقف عندها ، بل يتجاوزها إلى وضع قانون على عام ، ومنهج البحث العلمي هو المنهج التجريبي الذي أسلفنا بيان مراحله الرئيسية لثلاث ، وعن طريق هذا المنهج تستقي الحقائق العلمية ، ومن ثم يستبعد التواتر والتأملات العقلية المجردة والخرارق والسلطة ونحوها مصدراً للمعرفة العلمية .

وينزع العلم — حرصاً على دقة نتائجه وحفاظه — إلى التكليم — أي تحويل الصفات والكيفيات إلى مقادير كمية ، فإذا عرض الباحث لدراسة الضوء أرجعه إلى طول الموجات أو قصرها ، وإذا درس الصوت رده إلى سعة التذبذبة ، وإذا بحث في الحرارة حولها إلى موجات حرارية ، أو نظار في اللون أحاله إلى موجات ضوئية يحدتها ... وهلم جرا ، وبهذا يتيسر للباحث أن يعبر عن الخواص الكيفية بمقادير كمية ، ومن ثم تتحقق الدقة المنشودة في الحقائق العلمية ، من أجل هذا .

كلف العلم بالقياس والوزن ، واختُرعت تيسيراً لأبحاثه أجهزة وآلات تساعد على تحقيق هذا الغرض ^(١) .

هذه أظهر سميزات المعرفة العلمية ، نعتب عليها بكلمة نجعل فيها أهم الصفات التي يجب توافرها في العالم .

أهم صفات العالم :

يستقي العالم الحقائق من التجربة وحدها كما قلنا من قبل ، ويتقضى هذا أن يحرص على حرية تفكيره ويحتفظ بشجاعته الأدبية ، فلا يخضع بحته لسلطة سياسية أو دينية أو علمية أو اجتماعية أو قومية أو غيرها مما يحتمل أن يشوه الحقيقة ابتغاء مصلحة معينة ، فيجعل البحث إشباعاً لرغبة شخصية أو تحقيقاً لمصلحة ما ، وليس أداة لكشف الحقيقة في ذاتها ، كما يتصف العالم بالتؤدة في إجراء أبحاثه ، والأناة في إصدار أحكامه ، والاعتصام بالصبر ، والتجرد عن حب الشهرة ما أمكن ذلك ، أليست الموضوعية والنزهة من أخص صفات البحث العلمي . . ؟ هذا إلى شجاعته الأدبية التي تجعله يصمد للدفاع عن رأي الذي ينحى إليه بحته للموضوعي ويقف وراءه مهما أثار عليه ذلك من حملات ، فإذا اقتنع ببطالان رأي يعتنقه ، تخلى عنه في غير تردد . . . إلى غير هذا من خصائص لازمت أساطين العلم طوال تاريخه ^(٢) .

(١) قارن كلود برنارد C. Bernard في كتابه السالف الذكر والمختل الذي كتبه الأستاذ جيل صليبا في كتابه : علم النفس ، وكذلك :

Bertrand Russell, Scientific Outlook. 1934

وفي فصول قيمة من منهج العلم وسمياته وحلوه ونحو ذلك .

L. Liard, Science Positive et Métaphysique

G.W. Cunningham, Problems of philosophy

ولا سيما في الفصل الثالث من منهج العلم والخامس من العلم والفلسفة .

وفي كثير من مصادر أخرى ورد ذكرها في آخر هذا الفصل .

(٢) نذكر « دارون » صاحب نظرية التطور كنموذج للعالم الذي حقق صفات العالم =

معيننا هذا أيضاً خصائص المعرفة العلمية ومميزات التشغيل بها ، فإن فيما ذكرنا عنها ما يفتقر إلى ما يلي من مميزات المعرفة الفلسفية وصفات أهلها :

أشهر مميزات المعرفة الفلسفية :

تتفق المعرفة العلمية والمعرفة الفلسفية في خصائص وتختلف في أخرى ، وفيما

على شكل وجه اشتراك ، كان رجال اللاهوت يرون أن الله قد خلق الأنواع دفعة واحدة في ستة أيام كل منها تبار وتل ، وأنها مستقلة غير متصلة بالإنجاب وأنها لازمت صوراً مثلاً ، لم يقرأ عليها تطور ما ، فلما عرض للدراسة هذا الموضوع ، دارون ، قضى أحوالاً محبوباً ، ابتعداً ، بانحاً من مادة محضها الدراسة ، بحث في بطون الأرض وأعماق البحار ، في البراكين والنفود المرجانية والفتيات والبقاع المتجسدة والاصبرالية ونحوها ، ولبت أكثر من عشرين عاماً (من ١٨٣٧ إلى عام ١٨٥٩) يقوم بأبحاث في دته وصبر وأناة ، لم يكتب خلالها مقالا ولم يلق محاضرة ، يطلع فيها نتائج أبحاثه ، حتى تلقى ذات يوم من عالم آخر (هو ألفرد رسل والاس A. R. Wallace) خلافاً لخصت نتائج دراساته مستقلة في الموضوع نفسه بعد دراسة تدرسات طوال ، ودعش ، دارون ، لأنه لاحظ من خلال ، والاس ، أنه توصل إلى نفس النتائج التي انتهى إليها دارون ، بشأن نشأة الكائنات الحية وتطورها في ضوء قانون الانتخاب الطبيعي Natural Selection ، وطلب من والاس أن تعرض خلاصة أبحاثه في مجلة يقدّمها لجمعية لينوس ، الطبي ، شأنته مع خلاصة النتائج التي توصل إليها دارون في مطبوعة واحدة (في ١٠ يولية ١٨٥٩) ، وكان هذا بدء ظهور نظرية التطور في صورتها العلمية .

والذي ينشأ من علم القصة أن دارون ، جون هرمن دراسة موضوعه لم يجد قبل تطبع رأياً يجاهد لتأييده ، ولم يمار في أبحاثه موقفه الكونية باعتبارها صاحبة السيطرة الدولية عليها ، ولم يتطوع لرأي شائع بين جمهرة الناس ، ولا لتفرد حاكم سياسي أو عالم معروف سابق عليه أو عناصر له ، ولم يستحق حقائقه إلا عن التجربة وحدها ، ولم يفضل في بحثه المبررات أو التنبؤات أو التمانية أو غيرها ، وكان في بحثه ذلك استغرق أكثر من عشرين عاماً ، مقالا للعبور والأناة والتوثيق في إصدار الأحكام ، والتبريد عن الأنواء الشخصية والمصالح الذاتية ، فلم يتسبل شهرة ولم يقتحم إلى إثارة غلظة حول اسمه ، وأحب الحق وأخلص له ، وكان نزهاً حتى في موقفه من والاس ، الذي كاد يسلبه ثمرة جهوده هذا الزمن الطويل ، بل بصرح دارون أنه وافق نفسه على التبريد عن كل المبررات حتى يقتضي له أن يرد في غير تردد أي رأي يتطوع به البعث والتحيات - بهذلاته ، وإن يقف وراء كل فكرة منها إليها لبعث . وقد أثارت نظريته الممكرات الدينية في العالمين الأوروبي والأمريكي ، وعرضته لحدود حنيفة ظالمة ، فلم يرددها من مواصلة الدفاع حتى تنزل على يده وأيدي أتباعه أن تقصر .

(انظر توفيق اللويل : قصة النزاع بين الدين والفلسفة - مجلة ثانية - في الفصل الثامن :

النزاع بين اللاهوت والعلم في القرن الثامن) .

ذكرناه عن الأولى ما يبرر الإبحار في عرض مواضع الاتفاق والاختلاف بينهما .
قلنا إن غاية العلم وضع التوافيق الدائمة التي تفسر الظواهر الحسية التي يتخذها
موضوعاً لدراسته ، فهو يبدأ بدراسة الجزئيات الحسوسة وإن كانت هذه الجزئيات
لا تكون بذاتها علماً^(١) ، أما الفلسفة — بمسناها التقليدي — فإنها لا تبحث في
الظواهر الحسوسة ، وإنما تنصب على دراسة الوجود اللامادي ولواحقه — كما
سنعرف في الفصل التالي .

وإذا كانت طبيعة الموضوعات التي يدرسها العلم حسية يعبر علاجها
باصطناع المنهج العلمي الذي يقوم على الملاحظة والتجربة ، فإن طبيعة الموضوعات
التي تعالجها الفلسفة تقتضي اصطناع مناهج الاستنباط العقلي السالف الذكر ، ومن
هنا قيل إن العلم والفلسفة — في وضعهما التقليدي — يختلفان موضوعاً ومنهجاً .
وإذا كان العلم يهدف إلى الكشف عن الملل القريبة المباشرة الموجودات
الحسوسة ، فإن الفلسفة تهدف إلى الكشف عن الملل الأولى أو القصوى
للموجودات ، يقول أرسطو قديماً إن الفلسفة (ويقصد الفلسفة الأولى وهي
ما نسميه الآن بما بعد الطبيعة) هي علم الوجود بما هو موجود^(٢) ، ويقول ديكارت
حديثاً إنها البحث عن الملل الأولى والمبادئ الصحيحة التي يمكن أن تستنبط منها
حال كل ما نعرفه ؛ إن الفلسفة تبحث عن المبدأ الأول الذي صدرت عنه جميع
الموجودات كما أشرنا في الفصل السالف .

ومع أن الحقائق العلمية تستمد أحياناً من التجربة ، بينما تستقي الحقائق الفلسفية
عن العقل (والعلم عند الحنفيين) فإن العالم والفيلسوف متفقان في عدم استقاء
الحقائق عن سبلات ما — دينية كانت أو سياسية ، هرفية أو اجتماعية أو علمية
أو غير ذلك ، من هنا وجب على كل منهما أن يبدأ بحقه بالمشك المنهجي الذي
يظهر الملل من أفكاره السابقة رغبة في التوصل إلى الحقيقة ، ويبدو هذا في

(١) B. Russell, The Scientific Outlook, p. 68-9.

(٢) انظر ما كتبناه عن مفهوم الفلسفة في الفصل الأول من هذا الكتاب .

الجانب العلمى فى المسح التجريبي عند يكون من ناحية ، والقاعدة الأولى من قواعد المنهج الفاسى عند ديكارت من ناحية أخرى^(١) .

وللمعرفة العلمية تتناول وصف الوقائع وتقريره بالملاحظة والتجربة ، أما للمعرفة الفلسفية فن فروعها ما يتجاوز الواقع إلى وضع المثل العليا التى تعبر عما ينبغى أن يكون (فلسفة القيم) .

ويستبعد العالم كل ما عدا التجربة مصدراً رئيسياً لحقائقه ، ومع تسليم الفيلسوف باستخدام التجربة فى المجال الذى تصلح له يستبعد كل ما سوى العقل مصدراً لحقائقه التى لا يمكن التوصل إليها من طريق الملاحظة والتجربة ، وكثيراً ما أدى هذا بيمض الناس خطأ إلى الظن بأن الاشتغال بالملم أو بالفلسفة يقتضى محاربة الوهم الإلهى وحقيقته ! مع أن مناهج البحث العلمى والفلسفى لا تبرر هذا الظن ، إذ ليس ثمة تناقض بين إخلاص العالم لأبحاثه العلمية والفيلسوف لتأملاته العقلية ، وبين ولائهم كل منهما — كإنسان يحيا فى مجتمع — للامتيدة الدينية التى يدين بها ، وفى تاريخ العلم والفلسفة كثير من الشواهد التى تؤكد ذلك^(٢) .

أهم خصائص الموقف الفلسفى :

والموقف الفلسفى خصائص تميزه ، أوجلتها « باهم » Bahm — بحاممة مكسيكو

الجديدة — فى كتاب نشره عام ١٩٥٣ —^(٣) و نسم بميزات نجملها فيما يلى :

(١) أولها أنه موقف قلق وحيرة ودهشة ، فالفلسفة تبدأ بالقلق trouble الذى يعترى الإنسان حين تصادفه ظاعرة تتطلب تفسيراً ، وتصدر عن الحيرة perplexity التى تستولى عليه حين يجد مشكلة تنتظر حلاً ، وتنشأ عن الدهشة wonder التى تنابه عند الشروع فى التفكير وتفرجه بحب الاستطلاع ، إن وجود « مشكلة »

(١) انظر ص ١١٧ — ١١٨ من هذا الكتاب .

(٢) انظر كتابها قصة النزاع بين الدين والفلسفة (طبعة ثانية)

(٣) Archie J. Bahm, Philosophy, An Introduction, 1968, p. 12—13

تتطلب حلاً ، كنفيل بإثارة القلق والخيرة وحس الاستطلاع في نفس الإنسان .
 ٤. رابعاً أنه موقف تأمل وتفكير ، إن مجرد مواجهة مشكلة لا يكفي لإيجاد موقف فلسفي ، بل لا بد من أن تثير المشكلة تفكير الإنسان ، ونخضع لتأملاته لئلا تستهدف وضع حل لها .

٥. وثالثها أنه موقف شك يرفع صاحبه فوق الاعتقاد النسبي الذي يفتقر إلى ما يبرره ، وبغير الشك (للنهجي الذي ينفذ المعرفة الحقيقية) لا يكون تفلسف « فالعسفة موقف للعقل إزاء نظريات أو معتقدات يسلم بها الناس عن جهل أو سذاجة » وهي تأتي أن تقنع بالقضية التقليدية التي تزعم أن كل لبس يعرف لكل مشكلة حلها ، فيما يقول « وإيتيهد »^(١) ويؤكد هذا « باوسما » G. K. Bowsma حين يقول : إن وظيفة الفلسفة لا تقوم في وضع حلول لمشاكل بل تقوم في تنفيذ الحلول الموضوعة للمشاكل .

٦. ورابعها أنه موقف تسامح وسعة صدر ، إذ لا يكفي في الموقف الفلسفي أن يساور الإنسان — شك — بصدد معتقداته ، بل يقضي هذا الموقف أن يستقبل معتقدات غيره بالتسامح وسعة الصدر ، إنه يصفى لكل رأي ، ولا يستخف بفكرة إلا متى وجد من الأسباب ما يبرر استحقاقه ، إنه يستجيب لقول القائل : عني اختلف عاقلان ، وجد كل منهما ما يتعلمه من قريبته .

٧. خامسها أن صاحب الموقف الفلسفي يميل على الدوام إلى الاسترشاد بما تشير به الخبرة ويلميه العقل ، إن أكثر المشاكل الرئيسية لا يتضمن في ماطنه كل حقيقة ، ومن أجل هذا اتسم الموقف الفلسفي بالاستعداد لاستبدال الآراء الخاطئة بغيرها متى أبدت الخبرة أو المنطق ذلك ، وبالتفكير المنطقي كثيراً ما ننضم إلى ضرورة التخلي عن بعض معتقداتنا متى وجدنا في غيرها ما يبرر التسيب به .

(١) نقلنا هذا من المصدر السالف الذي يشير إلى كتاب : Alfred North Whitehead.

من هنا قيل إن الموقف الفلسفي يميل إلى الاسترشاد بنطق العقل .

وسادسها أنه موقف ارتياب وتسايق مؤقت للحكم ، ذلك أن صاحبه يميل إلى أن يظن أن ريب uncertainty بشأن كل موضوع لا يجد دليلاً كافياً على صحته ، ويؤثر أن يعلق الحكم ويتوقف عن إصداره طالما انشغرت النتائج إلى ما يبررها .
وسابعها أنه موقف نظر عقلي يرتفع فوق الشك الهدام الذي يؤدي بصاحبه

على الدوام إلى التوقف عن التفكير وتعليق الحكم ، ولا يبلغ مرتبة الاعتقاد التي يحق تنفيذ الرأي المتخذ فيه ومناقشته ، وإذا قيل إن الموقف الفلسفي يتميز بالجمع بين الشك والاعتقاد ، أريد بهذا أن الفيلسوف يحاول إذا لم تتوافر لديه عناصر الموضوع الذي يدرسه أن يجد له تفسيراً في ضوء ما تبها له منها ، هذا موقف اعتقادي ولكنه ليس تصديقاً يقوم على الجزم برأي أو التنازع بحكم ؛ وكما أن طبيعة الفلاسفة تنفر عن الاعتقاد الجازم ، فهي تتنافى مع الإيمان في الشك الموقل الذي يعرقل النظر العقلي ويشل حلاقة التفكير .

وتابعها أنه موقف يتسم بالمناورة ، إذ ليست الفلسفة إلا محاولة متصلة لوضع تفسير لتساؤل ، والتأمل المتعاطف أو الشك المبهج المرفق لا يكفي لجعل صاحبه فيلسوفاً ، إن الموقف الفلسفي ولابد تفكير نظري استغرق زمناً طويلاً ، والفلسفة المنسية منهم الذي يأتي أن يستكين لما يعاذه من مصاعب ، إنه جهد عنيد في سبيل التفكير الموضح الذي يكشف الخبيث ويرفع عن الحقيقة الأستار .

وتابعها أنه موقف يبعد عن العاطفة والانفعال ، فالفيلسوف يتميز بتفكيره

الساكن المزن . إنه — كفيلسوف — يرتفع فوق مؤثرات الحس والكراوية ،

إنه يندد الفهم والإدراك ، ومثله الأعلى أن يعل صوت العقل ويخمد صوت العاطفة ، وإن كان تحقيق ذلك على الوجه الأكمل مثاراً للجدل ، وقد ضاق بعض مفكرى الشرق بتطرف العربيين في التفرقة بين العقل والعاطفة (وبين الفلسفة النظرية والحياة العملية) وأشاروا إلى أن الفلسفة — في معناها اليوناني

الأصيل على أقل تقدير، ويراد به محبة الحكمة - تتضمن اتجاهًا عاطفيًا نحو الحياة، ومن أجل هذا يهدف الموقف الفلسفي إلى أن يكون انفعالا مجردًا عن الحموى وإثارة نزعة محابدة للمواطن، وهو ما يميل للمعاصرون من العلماء إلى تسميته بالميل إلى تحقيق الموضوعية.

هذه هي خلاصة الخصائص التي ينسب بها الموقف الفلسفي فيما يرى « باهم » وفيها أجل في صورة جديدة كثيراً مما ورد مقتضراً في حديثنا السالف، والرأي عندنا - تعقيباً على الفقرة الأخيرة في حديثه - أن النزعة الموضوعية من أخص ما يميز المعرفة العلمية وأن تحقيقها على وجه قريب من الكمال ميسور لجمهور العلماء، وأن النزعة الذاتية أخص ما يميز الإبداع الفني في كل صورته - كما ألمنا من قبل - فالعالم يدرس موضوعاته كما هي في الواقع، وفي طبيعة هذه الموضوعات ومناهجها الاستقرائية التجريبية ما يُفسر ذلك، أما الفنان فإنه ينظر إلى موضوعاته من خلال مواطنه وأخيلته وسائر مقومات شخصيته، وإذا كانت شخصيات العلماء وخلاقاتهم تقلبني أمام منهج البحث العلمي، وتختفي آثارها في القوانين التي يقوِّمون إلى وضعها، فإن روائع الفن - شعراً كان أو تصويراً أو موسيقى - تختلف باختلاف متبججها، وتسمو بمقدار ما في عواطفهم من عمق أو سطحية، وما في أخيلتهم من سعة أو ضيق؛ أما الفسفة فإنها وإن صدرت عن العقل وارتدت إلى منطقته، فإنها وجهات نظر فردية تحمل طابع أصحابها، ومن أجل هذا قيل إنها تنف بين موضوعية العلم وذاتية الفن، وإن كانت إلى الأولى أدنى وأوثق اتصالاً.

وإيضاحاً لخصائص الفلسفة نضيف إلى هذا - ما دما في معرض الفقرة بين العلم والفلسفة والفن - أن العلم الطبقي يشبه الفلسفة - عند جمهور المحدثين والمعاصرين من أهلها - من حيث إن كليهما يهدف إلى خدمة الحياة العلمية على نحو ما أبنا من قبل، وإن بدت تطبيقات النظريات العلمية في مجال الصناعة

والزراعة أوضح وأظهر ، أما الفن فإن غايته لم تزل بعد مثاراً للجدل ، فمن الباحثين فيه من يحمل غاية الفن قاعةً في التعبير عن الجمال ، على اعتبار أن الفن يصدر عن صاحبه كما يصدر الأريج عن الزهر ، والدور عن الشمس . . . ومنهم من يوجب على الفنان أن يسخر فنه لخدمة الحياة والنهوض بها في شتى مجالاتها . . . وهذه مشكلة نرجى الخوض فيها إلى الفصل الأول من الباب الرابع .

هذا إلى أن الفيلسوف يتصف بحرية التفكير والشجاعة الأدبية والروح النقدية والسماحة وعدم التعصب والتأني في البحث والتزيت في إصدار الحكم . . وغير هذا مما أسلفنا الإبانة عنه عند ما تحدثنا عن أهم صفات العالم ، بالإضافة إلى ما ذكرنا عند الحديث على خصائص الموقف الفلسفي ، فحسبنا ما أسلفنا في هذا الصدد .

على أننا نحشى ونحن في نهاية هذه السكينة أن توحى الموازنة بين العلم الطبيعي والفلسفة الميتافيزيقية بقيام تعارض بينهما ، والأصح هو ما قلناه - وما لا نعمل تكراره - من أن الخلاف بينهما - موضوعاً ومنهجياً - مرده إلى التخصص المتدني ولح به المشتغلون بالتفكير في عصورنا الحديثة ، وأدى بهم إلى الاختلاف في وجهات النظر ومناهج البحث ، من غير أن يفسد هذا الاختلاف ما بين العلماء والفلاسفة من تعاون متبادل على كشف المناطق المجهولة من العالم وظواهره ، وتوطئة لاستغلال قوانين العلم ومذاهب الفلسفة في خدمة البشرية كما ألمنا من قبل .

واسديفاء للموازنة بين العلم والفلسفة نعقب بكلمة عاجلة عن العلاقة بينهما من الناحية التاريخية :

علاقة العلم بالفلسفة تاريخياً

للتفرقة بين المعنى الذي يحمله لفظاً « علم » و « فلسفة » حديثة العهد ، إذ لم تسكن هناك فوارق بين العلوم التي تقوم على الملاحظة والتجربة ، والعلوم التي

سند إلى النظر العقل والفكر المجرد ، وهناك الباحث لا يملك إذا قرر أن
دلالة المظاهر قد توحدت في مطلع العصر الحديث ، إذ بدأ إعمال العلم من
الفلسفة على يد رواد البحث الفيزيائي عن طالعوا بالتكشف عن أسرار الطبيعة
من طريق الملاحظة ، فإذا ظهرت الملاحظة وجب استرجاع الآلات والأجهزة التي
تذكر الطبيعة على أن تكشف عن أسرارها ، بدأ هذا على يد كوبرنيكوس +
Copernicus ١٥٤٣ ونهج براد + Tycho Brahe ١٦٠١ ثم كبلر + ١٦٣٠
Kepler وجاليليو + Galileo ١٦٤٢ وفيرم ، ثم جاء فرنسيس بيكون +
١٦٢٦ ووضع أساس المنهج التجريبي الحديث فهدى بهذا لاستغلال العلم من
الفلسفة ، وفصل ديكارت + ١٦٥٠ بين الفكر والوجود ، إذ الذي من شك
المهني إلى أولى مراحل اليقين ، وهي التثبت من وجود نفسه كذات فاعلة ،
قبل أن يدال على وجود جسمه ، بهذا انتهى إلى ثنائية لم يوفق منها في سؤال
التفاعل القائم بين النفس والجسم ^(١) ، فخرج من هذا الفصل بين الفكر والوجود ،
أن تميز العلم الطبيعي عن الفلسفة ، إذ أصبح موضوع العلم الامتداد والحركة ،
ولاح المنهج التجريبي الذي وضعت أسسه في ذلك العصر ، فاستطاع العلم واستغل
به عن الفلسفة موضوعاً ومنهجاً .

ولم تُعرف الفارقة بين العلم والفلسفة إلا تدريجياً ، وكان صومع الفشل في
هذا - إلى حد كبير - إلى أن نيوتن + Newton ١٧٢٧ . قد ميز بين
النتائج العلمية التي تقوم على الملاحظة المباشرة ، وبين الفروض الميتافيزيقية التي لم
يجد مبرراً لإفحامها في مجال عمله كعالم فلكي وطبيعي ^(٢) ، وليكن العامل الثاني

(١) رده ديكارت إلى الله المنسوبة Pineal gland وهو حل غير مقنع ، فبدون
ليبتز ، تفسيره بظهوره في الذات الروحية ، وحاول سهرزا تفسيره بتفسيره في
وحدة الوجود .

(٢) أوجع نيوتن قواعد منهجه الأربع في كتابه ، Mathematical Principles of
Natural Philosophy في الكتاب الثالث ، وفلس في مقام كتابه الفروض ، فثابه يكون
في استغناء بالفرص العاجز ، وإنهاء بصوم الفرد ، أما لم .

يجوز بين الفلسفة والعلم إبان القرن السابع عشر كان لا يزال ضيقاً غير ملحوظ ،
وإن لوحد بين مسكويه مول إلى تسمية العلوم الطبيعية بالفلسفة الطبيعية تعبيراً لها
عن سائر سمود التفكير الفلسفي^(١) ، ولقد واصل مفكر ذلك العصر الخلط بين العلم
والفلسفة في تسمياتهم ، فكان « ميكارت » يسمي في كتابه « إلهادي » الفلسفة ،
بين العلم الطبيعي والفلسفة ، ولم يميز « بيكون » نفسه بينهما في وخرج ، بل إن
« نوتون » وعمر صاحب الفضل الأول في وضع اسمي الأساسية للعلم الطبيعي ،
— كما نرى الآن — قد استخدم لفظ الفلسفة الطبيعية ، والعلوم الفلسفية بمعنى
العلم الطبيعي والعلوم الطبيعية ، فخرى بهذا على ما ألت المفكرون منذ أيام اليونان ،
دعاهم إلى عنوان كتابه المعروف « المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية » مع أنه لم
يتعمد ذلك وضع كتاب في الفلسفة الطبيعية فيما يتعلق بالكلية .

و يقول ميرز^(٢) Merz إن العلماء كانوا في القرن السابع عشر والثامن عشر
يطلقون الفلسفة الطبيعية والعلوم الفلسفية على ما سميت اليوم بالعلوم الطبيعية ، وكان
أول من استخدم في إنجلترا كلمة علم Science بمعناها التجريبي الراسخ هو الجمع
البريطاني لتقدم العلم The British Association for the Advancement of Science
of Science وهو الذي أنشئ عام ١٨٣١ ولا يزال يحرم من أبحاثه على استبعاد
الفلسفة والعلوم النظرية المجردة الخالصة ، مكثفياً بالعلوم الطبيعية التي تقوم على
البيانات التجريبية^(٣) .

(١) انظر A Wolf, A Philosophic & Scientific Retrospect p. 26—27.

(In : Outline of Modern Knowledge, London 1935)

Merz, History of the European Thought in the 19th Century (١)
vol. I p. 98.

(٣) لهذا الجمع نظير في أمريكا ، يقف في بريطانيا اجتماعاً سورياً يستمر أسبوعاً أو أكثر
في إحدى المدن — الشتوية عادة — وقد عقد بعض اجتماعاته في كندا والهند وجنوب أفريقيا
وإسبانيا — وبعض اجتماعاته في البادية أيضاً ، من أعين الذين لا يزالون في الألفين — أو مكانها
كان اجتماع الذي قدر لي أن أحضره في مدينة نيوتنغال صيف عام ١٩٤٩ — ولكل علم هيئة
تقوم بإلقاء أبحاثها ومناقشتها ومباحثتها ، وتسمى الهيئة التي تخطط وتهيئة الإذاعة بهذا —

وفي فرنسا استخدم لفظ العلم بمعناه التجريبي الراهن قبل ذلك ، إذ استخدمته
أكاديمية العلوم الفرنسية Academie des Sciences التي نشأت عام ١٦٦٦ ،
مع أن الجمعية المسكية في لندن The Royal Society (for the Improvement of Natural Knowledge) قد نشأت في عام ١٦٦٢^(١) ولكنها لم تستخدم اللفظ
في معناه الراهن الذي يحمل العلم يخالف الفلسفة موضوعاً ومنهجاً .

ويشير بعض مؤرخي الفلسفة إلى أن انفصال العلم عن الفلسفة كان في نهاية
القرن الثامن عشر على يد مولاناخ (في كتابه نظام الطبيعة الذي صدر عام
١٧٧٠) و « كانط » Kant في كتاب له ظهر عام ١٧٨١ ، وشيلنج Schelling
في كتاب ظهر عام ١٧٩٩ إذ صرح أولهم النتائج التي توصل إليها العلماء الطبيعيون
الذين عاصروا المؤلف ، وشرح ثانيهما في كتابه المبادئ الأولى للعلوم الطبيعية ،
وأخذ شلنج فكرة « كانط » في القول بأن الطبيعة نظام ديناميكي وظيفتها هي
الكائنات المضيوية .

ومع هذا لا يزال الإنجليز يجهلون على التقليد القديم فيستخدمون في بعض
المناسبات لفظ الفلسفة في موضوع العلم الطبيعي ، فمن ذلك أن في جامعة كمبردج
— مركز البحث العلمي التجريبي في إنجلترا — جمعية للعلوم الطبيعية يرأسها أستاذ
علم الحيوان « جيمس جراي » J. Grey واسمها إلى اليوم : الجمعية الفلسفية ١١
ولكننا نلاحظ بوجه عام أن العلماء منذ نزحوا إلى فصل العلم عن الفلسفة في القرن

الاجتماع ككبراً — إلى جانب ما تقوم به عيشتهم المختلفة من رحلات يومية في شتى نواحي
المنطقة التي يقيمون فيها ، وفي اجتماعات فرع لدراسة الأنثروبولوجيا Anthropology وآمن
للم النفس باعتبارها علمين طبيعيين أو ينزعان إلى هذا الاتجاه التجريبي ، فاجتماع الجمع
حدث له دويته في التسلسل ومصادره هذه الرأي العام ، وكذلك الحال في الجمع الأمريكي الذي
يحمل نفس الاسم : يشبه في أسرارته ووسائله : واجتماعه يثير السعادة ويحرك الرأي العام ،
وحز بأنباته أمواج الأثير .

(١) انظر فيما يتصل بهذه المسألة W. Libby, An Introduction to the History of Science, p. 105

السابع عشر ، بدأت تظهر بينهم وبين الفلاسفة جنوة ، إذ استعفت العلماء في أول
أمرهم بكل بحث لا يصطليح المصاحج التجريبية حتى أدركوا بعد هذا ألا غنى للعلم
عن الفلسفة ومناهجها -- وسنعود إلى بيان هذا في الباب التالي -- اعتز العلماء
في أول الأمر بمناهجهم واشتد استخفافهم بكل بحث لا يصطليح التجريبية منهجاً له ،
واستفحلت الجفوة بين العلماء والفلاسفة في القرن التاسع عشر ، وكان مرجع هذا
إلى غلبة الروح الأدبية على المشتغلين بالعلم ، وضعت اعتبار الفلاسفة للواقع ،
ولكن المؤرخين بلا حظون في القرن العشرين تحولوا فجائياً تمثّل في الانتقال
السريع من المادية المسرفة إلى الروحية المتطرفة ، ويعرض « ولف » Wolf
الأستاذ بجامعة لندن^(١) إلى تاريخ هذا التحول الذي قارب بين العلماء والفلاسفة
من ناحية ، وبينهم وبين رجال الدين من ناحية أخرى ، فيرجع هذا التحول
الفجائي إلى أن العلماء قد أخذوا يتصورون المادة تصوراً جديداً ، فاعتبروها مجرد
شحنات كهربائية أو إشعاعات موجبة أو سلبية ، وأدى ظهور مبدأ جديد
سموه « بالإمكان العرّف » إلى اصطلاح نظرة العلماء للمادة بعين جديدة ، وكان
من أثر هذا وغيره أن اتجه بعض العلماء اتجاهاً جديداً قد يفتقر وصفه بغير
اعتباره نوعاً من التسوف ، فأخذوا يصنفون المعلوم بأنها مجرد رموز يراد بها تفسير
العالم ، فأصبح الوجود الحقيقي عقلياً تصورياً حتى وصف بعضهم العالم بأنه فكر ،
وورسمته غيرهم بأنه نور ... إلى غير هذا من تعبيرات أشاعت الصمغ الذي ينشأ
عن الافتقار إلى الدقة ، وكانت الدقة من أخص ما يميز التفكير العلمي من قبل ،

(١) في بحث نشر في سلسلة « خلاصة العلم الحديث » An Outline of Modern Knowledge تحت عنوان : Recent & Contemporary Philosophy (من ص ٤٤٢ إلى ص ٦٩٢ في السلسلة للمؤلفة الذكر -- وقد نقل هذا البحث الدكتور أبو الملا طهني تحت عنوان « فلسفة الحداثيين والمعاصرين » كما نشر المؤلف في السلسلة نفسها (من ص ٣ - ٤٦) بحثاً آخر تحت عنوان : A Philosophic & Scientific Retrospect أرخ فيه تطور العلم والفلسفة خلال المصور .

وقد أدى هذا كله إلى ظهور وفاق غير معروف بين العلماء ورجال الدين .
هذا من الناحية التاريخية الخاصة ، فإذا تجاوزنا التاريخ إلى نقد هذه
الظاهرة ، قلنا إن الوفاق السالف الذكر قد يتجاوز حده ويمرض نتائج البحث
الطبي لتشويه والتلف (١) .

وقد كان مما ساعد العلماء في مطلع العصر الحديث على الاعتزاز بمناهجهم
التجريبية ، والاستخفاف بغيرها من مناهج الفلسفة العقلية ، أسهم تطلعوهم إلى
العلم التجريبي والتسوا في رُحاب أبحاثه ما ينهض بالبشرية ويرفع مستوى أهلها ،
ولكن الآمال التي علقها الناس على العلم في قدرته على تحقيق السعادة للناس
وتبشير أساليبها قد انهارت في المرحلة الأخيرة من عصرنا الحاضر ، وساعد هذا
على أن يخفف العلماء من حدة غرورهم وأن يطعموا من زهوهم بالعلم ومناهجه ،
فكان التقارب والتوادد الذي رأيناه في القرن الحاضر بين العلماء والفلاسفة (٢) .
بل لعل من الحق أن يقال إن بين العلماء من لا يزال شديد الاعتزاز
بالمناهج التجريبية والزرعة العلمية الضيقة حتى ليستغنى بكل ما عداها من
وجوه البحث للعقل ، بل إن من بين الفلاسفة أنفسهم من لا تروقه الفلسفة
التقليدية موضوعاً ومنهجاً ، فيدخله الحنين إلى إنشاء فلسفة علمية تصطنع مناهج
العلم — على النحو الذي نراه عند أتباع الوضعية والوضعية المنطقية المعاصرة وأصحاب
الفلسفة التحليلية ودعاة الواقعية الجديدة والواقعية النقدية المعاصرة وغيرها مما
سنمرض لدراسته في الفصل الثاني من الباب الثالث في هذا الكتاب .

(١) إن الوفاق بين العلماء ورجال الدين لا يكون محموداً متى أفقد العلماء شجاعتهم الأدبية
في الجهر بنتائج أبحاثهم خشية أن يثير التفتيش عند رجال الدين ، فمن الخير ألا يكون بين
الطائفتين مودة ولا جبهة ! وقد كان « جالييو » و « ديكارت » و « بويل » و « نيوتن »
هل تدين عميق ، ومع هذا كانوا أحرص ما يكونون على الفصل بين معتقداتهم الدينية وأبحاثهم
العلمية ، وما أحرى علماء اليوم أن يتخلوا هؤلاء قدوة ومثالاً ! انظر في هذا : A. Walf,
Recent & Contemporary Philosophy, p. 590-1
(٢) انظر كتابنا قصة النزاع بين الدين والفلسفة .

مصادر الفصل السالف

بالإضافة إلى المصادر المذكورة في هوامش الصفحات وبعض ما ورد في
مصادر الفصل الأول يمكن الاطلاع على :

Ritchie, A.D., Scientific Method: Inquiry into the Character
& Validity of Natural Laws.

Tarski, A., Intr. to Logic & to the Methodology of the
Deductive Sciences, 1941.

Broad, C. D., Scientific Thought, 1923.

Nunn, Sir Percy, Aim & Achievement of scientific Method

Clifford, W., Lectures & Essays, : On the Aim & Instruments
of Scientific Thought

A. Wolf, Essentials of Scientific Method.

Cohen, M.R. & Nagel E., Intr. to Logic & Scientific Method

Collingwood, R. O. An Essay on Philosophical Method

Joseph, H.W.B., Introduction to Logic

Bradley, F.N., Principles of Logic

Stebbing, L.S., Modern Intr. to Logic

Pearson, K, Grammar of Science, 3rd ed 1911.

Dampier — Wherham, W., Hist. of Science

Thomson, J.A., Introduction to Science

Cooley, W.F., Principles of Science

F.W. Wastaway, Scientific Method

Sedgwick, W.T. & Taylor, Short. Hist of Science

Sarton G., Hist. of Science (vol. I, 1953)

Whitehead, A.N., Science and the Modern world

Poincaré, H., { (1) La Valeur de la Science
(2) Science and Method, Eng. Trans by F.
Maitland
(3) Foundations of Science, 1929

Lalande, A., Lectures Sur la Philosophie des Sciences
J. Lachelier, Fondement de L' Induction
Gaston Bachelard, Le Nouvel Esprit Scientifique
Berthelot, Science et Philosophie
Duhamel, Méthode dans les Sciences de Raisonnement
Chasles, De Méthode en mathématiques
De la Méthode dans les Siences

کتابہ مصنف فی جزین فشرک دار ، فلیکس آلکان ، وکتب فصلا عن کل علم عالم
ثبت حجة فی مادته (دور کتاب فی منهج علم الاجتماع ، ولینس برول فی منهج علم الاطلاق
وہ ریورہ فی منهج علم النفس) . . . الخ الخ .

الباب الثاني

مبحث الوجود أو الأنطولوجيا

الفصل الأول : ما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا

الفصل الثاني : إنكار ما بعد الطبيعة عند خصومه

الباب الثاني

مبحث الوجود أو الأنطولوجيا

عرضنا في الباب السالف أظهر الاتجاهات المعروفة في تصور الفلسفة — نشأة وتريفا وموضوعا وغرضها ومنهجها ، عند مختلف المدارس القديمة والحديثة والمعاصرة — ووازنا بين مناهج البحث العلمي ومناهج البحث الفلسفي في أشيع صورته ، وألمعنا إلى أن الفلسفة التقليدية تعامل بالبحث ثلاث مشكلات رئيسية هي الأنطولوجيا أو الوجود والإيستمولوجيا أو المعرفة والأكسيولوجيا أو القيم .

وسنبداً في الباب التالي بدراسة أولاهما « مبحث الوجود » فتناوله في فصلين : تتحدث في أولهما عن ما بعد الطبيعة ، ونعرض في ثانيهما لمناقشة خصومها في إنكاره ، حتى إذا فرغنا من هذا عقبتنا بالحديث — في باينين تالين — عن المشكلتين الأخريين : المعرفة والقيم .

!

معا في

الفضل الأول

ما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا

اختلط الميتافيزيقا بالأنطولوجيا والإپستمولوجيا - مجال ما بعد الطبيعة - إمكان قيام ما بعد الطبيعة عند أرسطر - مذاهب في تفسير الوجود : المذهب السادي ، المذهب الروسي ، تنقيب

المنعوط الميتافيزيقا بالأنطولوجيا والإپستمولوجيا :

من مؤرخي الفلسفة من وحد بين ما بعد الطبيعة ومبحث الوجود لأن فلسفة القدماء تتميز بأنها فلسفة وجودية ، لأنها تناولت بالمبحث المبدأ الذي صدر عنه الوجود ، والمصير الذي ينتهي إليه - وإن لم تغفل البحث في مجالات المعرفة - فأرسطو يعرف الفلسفة الأولى - ما بعد الطبيعة - بأنها البحث في الوجود بما هو وجود being as being .

ومن المؤرخين من وحد بين ما بعد الطبيعة ونظرية المعرفة (الإپستمولوجيا) لأن فلسفة المحدثين كانت على عكس الفلسفة القديمة تتناول مشكلة الوجود من خلال المعرفة ، فهي كما تبدو عند « لوك » و « كانط » ومن إليهما من المحدثين نظرية في المعرفة باعتبارها أساساً للوجود ، فإن الاتصال بين المشكلة الوجودية والمشكلة الإپستمولوجية وثيق لأن البحث في قدرتنا على معرفة الأشياء يستلزم توجهاً إلى البحث عن مقومات الوجود وماهية الحقيقة .

ولما كانت قوى الإدراك الإنساني - من حواس أو عقل - تنبج في أول أمرها إلى العالم الخارجي الذي تقتضي حياة الإنسان أن يلائم بين نفسه وبينه ، فقد نشأ البحث في الوجود قبل البعث في مشكلة المعرفة ، حين فرغ

الإنسان من التأمل في الموجودات التي تمحوطه أخذ يتأمل ذاته ويحاول الكشف عن أسرارها (١).

ومن هنا جعل بعض المؤرخين ما بعد الطبيعة شاملاً لمبحث الوجود ونظرية المعرفة معاً. ويظهر أن « ولف » C. Wolff ١٧٥٤ كان أول من أطلق اسم « الأنطولوجيا » على مبحث الوجود وجعله فرعاً من ما بعد الطبيعة التي تشمل — بالإضافة إليه — البحث في الكون وفي النفس وفي اللاسوت .

وقد صدرت أعظم حركة فلسفية في القرن الماضي عن فكرة توحد بين الوجود والمعرفة ، ويبدو هذا في الحركة الفلسفية التي اعتبرت « كانط » في ألمانيا وتأثرت بنسنة هيجل + Hegel ١٨٣١ ، وكانت نظرية المعرفة في الفلسفة النيبغينية تسير ما بعد الطبيعة (٢) . ولما رأينا أن نكرس هذا الباب لمبحث في « ما بعد الطبيعة » ، وأن نقره لنظرية المعرفة الباب الثاني استيفاء لهذا المبحث نقى يحتل مكان الصدارة في الفلسفة الحديثة ، وإن تفرقت منه فلسفات المتأخرين بوجه عام ، وقد رأينا فيما أسلفنا موقف الوضعيين والوضعيين المناطقة والديون الجدلبيين والعمليين الإرجانيين والوجوديين من هذا هذا المبحث (٣).

بالحال ما بعد الطبيعة :

وتدعنا الباحثون قبل أرسطو قضايا الميتافيزيقيا ، عرضي لها فلاسفة إيونيا بتقديم حين حاولوا أن يوضحوا نظرية في تفسير العالم بالمبحث عن حقيقة الموجودات ، تناول أيزلامون المبحث في عبارات ميتافيزيقية تحت اسم الجدليات أو الجدل Dialectics الذي انصب على دراسة العلم الإنساني وطبيعة الموجودات معاً .

(١) W. Jerusalem, An Intr. to Philosophy p. 155

(٢) R.B. Perry, Approach to Philosophy p. 150 & ch. XII.

وتارن O.O. Fletcher, Introduction to Philosophy p. 21.

(٣) انظر ص ٤٢ إلى ٦٨ في هذا الكتاب .

ولكن أرسطو — فيما أشرنا من قبل — قد اقترح لفظ الفلسفة الأولى وقصد بها ما نسميه اليوم بما بعد الطبيعة ، لأنه أراد بها البحث في الوجود بما هو وجود بالإطلاق ، وسماها الفلسفة الأولى تمييزاً لها عن الفلسفة الثانية (وهي العلم الطبيعي عنده ^(١)) كما سماها بالمسكة لأنها تبحث في السبل الأولى لإطلاق — لا الأولى في جنس من الأجناس — وسماها كذلك بالعلم الإلهي لأن أهم مباحثها هو الله باعتباره الوجود الأول والعلو الأول للوجود .

وقد كان أندرونيقوس الرومى Andronicus الرئيس الحادى عشر لدعوة المشائين أول من أطلق اسم ما بعد الطبيعة على ما سماه أرسطو بالفلسفة الأولى ، وكان هذا عند ما قام بنشر آثار أرسطو في منتصف القرن الأول قبل الميلاد ، وقد قيل إنه أطلق الاسم لأنه وضع أبحاثه الفلسفية الميتافيزيقية بعد دراساته في العلوم الطبيعية ، فكانه أراد باسم « ما بعد الطبيعة » البحث الذى يلي الطبيعة في ترتيب الآثار الأرسطائية ، فجاء الاسم عرضاً ثم اعتبر فيما بعد صحيحاً في حرف المنطق ، وقيل إن أندرونيقوس قد أراد بإطلاق هذا الاسم الدلالة على موضوع دراساته بمعنى أنه يبحث فيما وراء الظواهر المحسوسة ، وليس بين المؤرخين اتفاق على أى الرأىين أدنى إلى الصواب ، (فيما يقول « إيبويج » Ueberweg في الجزء الأول من تاريخه ص ١٤٥ وشويجلر Schweglar في تاريخه ص ٩٨ كما يروى Fleming وقد كانت الميتافيزيقا معانى شتى ، أريد بها في اللاتينية ما فوق الطبيعي Supernatural وإلى مثل هذا قصد بها أمثال كلمات الإسكندراني + ٧١٥ Clement of Alexandria وشكسبير ؛ واعتبرت في فلسفة « كانت » متضمنة لظواهر الإدراك الذى يكون قبلياً (أى أولياً سابقاً على التجربة apriori) وهو الذى يقابل الإدراك الذى يكون بدياً أى يبنى اكتساباً بالتجربة aposteriori ولا يزال المعنى الأرسطائى يلزم هذا الحد « ما بعد الطبيعة » فهو

(١) قارن ص ٨٠ في هذا الكتاب .

البحث في الوجود وزاخره بما هو كذلك ، فأما الوجود فيراد به الوجود باعتباره معنى مجرداً بطلق كل موجود ولا يقتصر إطلاقه على ماهية معينة ، وهو وجود لا مادي ينشأ إما عن التعبير الذي يقوم به العقل باستخلاص الوجود الذهني من الوجود للآدي للوجودات (أى الوجود اللا محسوس بالإطلاق) وإما أن يكون وجوداً روحياً بطبيعته غير مجسم في الأعيان (المحسوسات) كافة والنفس البشرية .

وأما لواحق الوجود فيراد بها المعاني التي تلازم الوجود بما هو كذلك لا لكونه ماهية معينة ، كالجوهر والعرض والمادة والمعلول والوجود بالقوة أو بالفعل . . الخ^(١) أما البحث في الوجودات مفصلة لمعرفة عالمها القريبة فتترك للمعلوم الجزئية كما قلنا من قبل .

وترددت آراء أرسطو عند الكثيرين من خلفائه قديماً وحديثاً ، فشاعت تعبيراته عند المدرسين وفلاسفة الإسلام على السواء ، ومن ذلك أن يصير ألكيندى أول فلاسفة الإسلام عن الميتافيزيقا بالفلسفة الأولى وعلم الربوبية ، ويصرح الفارابي في كتابه « الجمع بين رأيي الحكيمين » بأنها العلم بالموجودات بما هي موجودة ، ويقول مع ابن سينا : أكبر فلاسفة الإسلام — إنها العلم الإلهي ، ويقول ابن رشد أكبر مراح أرسطو في كتابه ما بعد الطبيعة : إنها الفشرى الموجود بما هو موجود ... وعلم جراً .

وقد كان ما بعد الطبيعة عند القدماء وفلاسفة المصور الوسطى — من

(١) تارن : 1-2 : Aristotle, Metaphysics (especially book I, chapters 1-2)

J. Mackenzie. Outline of Metaphysics, Book I, ch. 1.

عن تارن ما بعد الطبيعة وكذلك :

H. Sidhwick, Philosophy, its Scope & Relations, Lectures IV, V

R.B. Perry, op. cit, p. 158

C. Joad, Guide to Philosophy p. 188 ff.

وقارن الأستاذ يوسف كرم في بحث له عن ما بعد الطبيعة وفي كتابه : الفلسفة اليونانية .

مدرسين ومسلمين — يتمثل في الارتفاع من الوجود المحسوس إلى الوجود بإطلاق ،
 من دنيا الواقع إلى عالم المقول ، ولكن « ديكارت » + ١٦٥٠ Descartes أبا
 الفلسفة الأوروبية الحديثة قد عكس الآلة فجعل الميتافيزيقا مدخل العلوم ، ومن ثم
 بدأ بها وهبط منها إلى العالم المحسوس ، إن هدفها عنده تفسير الوجود عن طريق
 لليادي الأولى التي تزودنا بها ، وبذلك لم تصبح قبة العلوم ونهايتها كما كانت في
 التصور التقليدي لأن « ديكارت » قد بدأ فلسفته بالشك الذي انتهى عنده إلى
 التيقن بوجود نفسه كذات تفكر ، ثم انتقل من إثبات الإنية بالفكر إلى
 البرهنة على وجود الله وتحديد صفاته ، التي تجعله ضامنا للقتل في تفكيره ، ومن
 هنا توصل آخر الأمر إلى إثبات العالم الخارجي ، وهكذا بدأ بالميتافيزيقا وانتهى
 إلى الفيزيقا على عكس ما كان عليه الحال قديما .

وجاء « كانط » + ١٨٠٤ Kant فرفض ما بعد الطبيعة بمعناه التقليدي ،
 إذ ضاق بالديجاطيقية التي تجزم بقدرة العقل المطلقة على إدراك الحقيقة ، كما ساءه أن
 تكون القضايا الميتافيزيقية مثار خلاف شديد بين أهلها ، ونزع إلى إقامة ميتافيزيقا
 نقدية تحليلية تقوم على منهج علمي بحيث تقوم على نمط الرياضة والطبيعة فيما يقول
 في مقدمة الطبعة الثانية لكتابه نقد العقل الخالص — وصنعود إلى بيان موقفه
 في مطلع الفصل الثاني .

اسمائه فيما سم ما بهم الطبيعة عند أرسطو :

وكان على أرسطو لكي يقيم الفلسفة الأولى أن يدحض مذهب السفسطائية
 الذين توهموا الحقائق البرزخية مبادئ كلية ، فهدموا العلم وناقوا العقل عن التوصل
 إلى الفلسفة الأولى ، ذلك أن هيرقليطس + ٤٧٥ ق . م Heraclitus كان قد
 زعم أن الأشياء في تغير متصل وسيلان دائم ، فأنكر الدوام المطلق والتسبي
 والمؤقت ، فلما جاء بروتاغوراس + ١٠٠ ق . م Protagoras وغيره من

السوفسطائية استعجروا من هذه النظريات نهجتها اللازمة ، وهي أن الفرد مقياس الأشياء جميعاً ، فقدسوا بهذا حل الحقائق الثابتة المطلقة التي لا تتغير ولا تتبدل ، وأحاربوا مكانها صفائق جزئية متعددة تختلف باختلاف الأفراد وظروفهم^(١) ، وبهذا يمتنع الخطأ ويعذر قوام العلم ويستحيل علم ما بعد الطبيعة ! ومن هنا قيل إن « هيرقليطس » كان جذ الشك الأول وإن لم يقصد إلى بل بالغ بعضهم فحرم على نفسه الكلام لأن الكلام يثبت النكران الأناطيل ويدل على الاتياد وكأنها ثابتة ؛ كما كتفى « قراطيلوس » Cratylus — أحد أتباع هيرقليطس — بصريحك إنسيبه دون الكلام ! وزعم أن هيرقليطس قد أخطأ حين رأى أن الإنسان لا يستطيع أن ينزل النهر مرتين — لأن النهر لا يدوم غير حال المتغيرين متتابعين — وقال إذ الإنسان لا يستطيع أن ينزل النهر ولا صفة واحدة !

وتسمى أرسطو له بعض هذا الموقف نوعاً لإقامة ما بعد الطبيعة ، فبدأ بالرد على قراطيلوس ومن ذهب مذهبه فزعم إن الذين يسكرون من الكلام ، يمكنهم بصريحك الأصيح لا يستحقون ردّاً لأنهم أشبه الجمادات منهم بالأناس ، أما من أجاز لنفسه الكلام فحسبنا منه أن ينطق لفظاً له مفهوم — كإنسان — فإن عقل أثبت بهنا عالمية معينة يستحيل أن تكون لا إنساناً ، وفي هذا اعتراف بصحة مبدأ ركذب تقيته ، وعدا طبعي وإلا كان على الإنسان أن يسقط في بحر ذلتنا أن المستمرة ليس خيراً ولا شراً !

ويسمى أرسطو له هذا المذهب الذي لا د بها بروتاغوراس وأتباعه فيقول :
١ — يشربون إن الأعداد يمكن أن تتفق لشيء واحد ، فيكون في آن

(١) من الباحثين من يرى أن بروتاغوراس قد قصد الإنسان عامة لا الإنسان المفرد المعين ؛ فاردن مساوئنا المذكور عبد الرحمن هادي : الإنسانية والوجودية في الفكر
تخريفاً من ٩

واحد حارًا وباردًا ، خشنًا وناعمًا ، مرًا وحلوًا . . . الخ ، وزعموا أنها كانت فيه جميعًا لأن الوجود يتمتع أن يخرج من لا وجود .

وردنا على هذا أن المندين قد يجمعان شيء واحد في آن واحد ، ولكن بشرط ألا يكون اجتماعهما من جهة واحدة ، فن جهة القوة لا الحصول بالفعل يمكن أن يقبل الشيء الواحد ضده ، فنقول : إن هذا الماء ساخن بالفعل بارد بالقوة ، مرت بالفعل حار بالقوة — في آن واحد .

٢ — رأوا أن إحساسى الناس أو الفرد بالشيء يبدى على غير وجه واحد ، فقد يكون الشيء حلوًا في مذاق إنسان ومرًا في مذاق غيره ، بل يبدو عند الإنسان الواحد حلوًا في حين ومرًا في حين آخر ، وليس إحساسى أصلى من إحساسى ، ومن هنا تعدد الحقيقة الواحدة بتعدد الأفراد ، وتفسير التغييرات التى تطرأ على الفرد الواحد والإحساس الواحد ، والرأى الواحد صادق وكاذب فى الآن الواحد ويرد أرسطو على هذا بقوله : إن حقيقة الشيء ليست حاله التى يبدو عليها دون نظر إلى أى اعتبار ، فالمقادير والألوان هى كما تبدو للحس السليم لا للمريض ، عن قرب لا عن بُعد ؛ والحقيقة هى التى تراها أسماء فى اليقظة لا فى المنام ، والمستقبل إنما يتحقق كما يقتضى به العالم الذى يدرك مقدماته ، لا كما يتوقفه الجاهل — وقد أشار إلى هذا أفلاطون ، وشهادة الحس تكون أوثق فى موضوعه الخاص منها فى موضوع مشترك ، ولا يحدث قط أن يقرر حس أن شيئًا كذا وليس كذا فى آن واحد .

٣ — ظنوا أن الوجودات كلها محسوسات ، ولما كانت المحسوسات فى حركة متصلة فقاموا أن التعبير عن أية حقيقة بصورها مستحيل ، ومن هنا نشأ مذهب قراطيلوس ، ويرد أرسطو على هذا بأن الأشياء لا تتغير من كل وجه ، فإن الصورة تذهب وتبقى الميول لتعمل فيها صورة أخرى ، وبقاء الشيء .

معناه أن صورته باقية وإن تغيرت أعراضه ، والعلم بالأشياء والموجودات إنما يكون بالصورة لا بالأعراض (١) .

وهكذا تنهدم جميع السوفسطائية ويكون قيام ما بعد الطبيعة ممكناً ، ولكن الفلسفة الوضعية في المصور الحديثة قد رفضت علم ما بعد الطبيعة دون أن تقر قصاياه أو تنكرها ، بحجة أنها لا تحمل معنى يمكن أن يحتمل الصدق أو الكذب ، وسنعرض لبيان هذا ومناقشته في الفصل التالي .

وأملنا لا نجد عصرًا أغنى في الدراسات الميتافيزيقية من العصر الذي أعقب « كانط » في ألمانيا كما تبدو عند نفسه + Fichte ١٨١٤ وشيلنج + ١٨٥٤ Schelling وهيغل ، ولا نجد بلداً صادفت الدراسات الميتافيزيقية نفوراً عند مفكره أكثر من إنجلترا وأمريكا ، إذ فشلت النزعة التجريبية والوضعية بين فلاسفتها واستبدت تفكيرهم حتى شلت النظر الميتافيزيقى في التفكير من مظاهره ، وفي أيامنا الحاضرة تسود الوضعية المطلقة إنجلترا وتتشرب معها الفلسفة العملية في أمريكا ، وإن تمسك العمليون من فلاسفة الأمريكان بالمدانى الميتافيزيقية متى أمكن العمل على تحقيقها فعلاً ، والإفادة منها عملياً ، وليس للبحث فيها نظرياً ميتافيزيقياً - كما قلنا من قبل (٢) .

مزايا في تفسير الوجود :

قلنا إن ما بعد الطبيعة معنى بالبحث في الوجود بما هو كذلك ، كيف بالكشف عن علله البعيدة ومبادئه الأولى ، وقد حرص منذ نشأته على أن يفسر هذا الوجود فوضع لإشكاله مجموعة حلول هي المذاهب الميتافيزيقية التي اختلفت باختلاف أهلها ، ولنا بصدد إحسانها ولا تفصيل القول فيها نخشاه منها .

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٧٢ - ٧٣ .

(٢) انظر ص ٤٢ إلى ٥٢ من هذا الكتاب والفصل التالى في موقف الوضعية المنطقية من

وحسبنا أن نقول إن الفلاسفة قد اختلفوا في فهمهم للوجود وتفسيرهم لطبيعته ،
فتمددت مذاهبهم التي وضعوها حلاً لإشكالاته ، فمن قائل إن الوجود مادي في
طبيعته ولا شيء في الوجود غير المادة ، والحياة والحركة وغيرها مما يظن البعض
أنها تشهد بوجود الروح أو العقل ليست في الواقع إلا وظيفة من وظائف المادة
أو صفة من صفاتها ، فإذا انحلت المادة توقفت الحركة وانعدمت الحياة ! القائلون
بهذا هم أصحاب المذهب للمادي (١) .

ومن الفلاسفة من رأى أن الوجود روحي في طبيعته ، وأن ليس فيه غير
الروح أو العقل ، وأن المادة في كل صورها ليست إلا ظاهيرة من ظواهر الروح ،
والقائلون بهذا هم أصحاب المذهب الروحي ؛ وكلا الفريقين — من الماديين
والروحانيين الذين يفسرون الوجود برده إلى أصل واحد — هم من أصحاب المذهب
الواحدى Monism .

ولكن بين الفلاسفة من ردّ الوجود إلى أصابين هما المادة والروح معاً وأرثث
هم أصحاب المذهب الثنائي (أو مذهب الاثنينية Dualism) وهؤلاء ومن أرجع
الوجود إلى عدة أصول — كأصحاب القول بالذرات — مادية أو روحية — أصلاً
لهذا الوجود ، يُعتبرون من أصحاب مذهب التعدد أو الكثرة Pluralism (٢) ،
وحسبنا أن نقف وقفة قصيرة عند المذهبين الأولين :

المذهب المادي Materialism (٣) :

يقول « لانج » F. A. Lange ١٨٧٥ في مفتاح كتابه عن تاريخ

(١) تعاقب المادة بمتزعة بالجسم الذي يكون ذا ثقل ويشغل سبواً وتبدو هل صلابه أو
سهولة أو غازية .

(٢) قارن Paulsen, Introduction to Philosophy, p. 47 ff .

(٣) يطلق المذهب المادي على أسماء شتى : يراد به (في ما بعد الطبيعة) تفسير الوجود
بالمادة وحدها ، ويقابله المذهب الروحي Spiritualism كما سنعرف بعد قليل — ويراد به في
الأخلاق عقيدة الذين يرون أن غاية الأفعال الإنسانية ينبغي أن تكون تحقيق الخيرات المادية من —

المذهب المادى Hist. of Materialism إن هذا المذهب قديم قدم الفلسفة ولكنه ليس أقدم منها ، ورفض ما أشيع بعد سقراط من أن المادية مقدمة لكل فلسفة ، وقد بدت النزعة المادية في المحاولات الأولى التي أراد بها فلاسفة الإغريق من الطبيعيين أن يفسروا الوجود برده إلى الماء أو الهواء أو غير ذلك — على ما هو معروف — ولكنه تطور ونضج في العصر الحديث ، كما سنعرف بعد قليل

على أن أنضج شعور المذهب المادى قديماً كان عند ديموقريطس + ٣٧٠ ق م Democritus (وأستاذه ليوسيپوس Leucippus . انتهى مذهب الجواهر الفردة Atomism) فالمرجحات جميعها تتألف — عند أتباع هذا المذهب — من جواهر فردة Atoms يتصل بينها خلاء ، وتسمى — في ثباتها — استثنائية للعدد ولا تقبل القسمة بأقل — ولها تميزها في الزمن — تسير بصفتين هما تشكل و اتحاد ، فتمكينا مستديراً أو مجزأً أو محدب . . . ومقدارها يتفاوت ولكنه لا يتقبل القسمة ، وهي تسمرت فينتأ عن معرفتها استماع . فحسبنا فالبعض على صور سقراط ، ومن دعا بنشأ كمن الأشياء (أى تكوينها) فإذا استلمت الجواهر كان في الأشياء (أى أفعال الموجودات) وتسمى النفوس تتألف من هذه الجواهر المادية وإن كانت جواهرها أسرع حركة بأدق شكلاً . . . إلى آخر ما قرره المذهب الآن القديم ، إن اعتبار الأشياء — وفق الروح مجرد امتداد وحركة .

وإذا كان سقراط و أفلاطون وأرسطو قد تألموا بفلسفة المادية في تفسير

لذوهمال وطعام وشجرة ونحوها ، ويراد به ، التاريخ المذهب الذى يرد حضارات الأمم ومبادئها ومعتقداتها ونظمها وحياتها العلمية والفنية إلى أسباب استمرارية — كما عرفنا في حديثنا عن الماركسية من ١٣ وما بعدها — ويقابله المذهب الرومى في التاريخ وهو الذى يقرر أن الحياة الأدبية والعلمية والفنية والدينية والسياسية بوجه عام هي التى تؤثر في حضارات الشعوب ومصائرهم — بل تشكل سبب حياتها الاقتصادية — وما يعلق المذهب المادى على المذهب الطبيعى Naturalism في صوره الإعتقادية وهو الذى يصنف الذهن بالإنسان العلوم الطبيعية فيعتقد الماديون أن في العلوم الطبيعية وحدها تقوى المعرفة المحيكة — ويمتد المذهب مسجوراً على كالتوجعية Positivism والادارية Agnosticism والمذهب الطبيعى المألف — انظر Perry, op. cit, p. 222 .

الوجود ، فقد اضطلع بالعمل على إحيائها بدم « أبيقور » + ٢٧٠ ق م Epicurus
والشاعر الروماني « لوكرتيوس » ؛ ولكن الفضل في تشكيل هذا المذهب في
صورته الشائعة يرجع إلى إسحق نيوتن + ١٧٢٧ م ، وإن كان التفكير المادي
للموجودات قد تطور مع تطور التفكير العلمي ؛ ومن هنا كان اختلاف الماديين
في الكثير من تفاصيله ، وإن رأى جمهورهم أن العقل صورة من صور المادة التي
تتميز بالقوة والتنوع والحركة والحياة والتفكير ؛ فليس ثمة شيء اسمه روح أو عقل
مستقل عن المادة إذا حل فيها وجبها الحياة والحركة والتفكير ، إذ ليست الظواهر
الوجدانية إلا وظائف لأعضاء الإنسان ، فالتفكير وظيفة المخ كما أن الذوق وظيفة
اللسان — كما قال تولد + ١٧٢١ Tolland فإن المخ يقرر التفكير ك تقرر
العبد الصقراء وتهضم المعدة الغذاء فيما يقول كابانيس + ١٨٠٨ Cabanis^(١)
(ويرددها من بعده كارل فوجت + ١٨٩٥ K.Vogt وحاول هارتلي + ١٧٥٧
Hartley أن يرد علم النفس إلى علم وظائف الأعضاء ، إذ أن الإنسان ليس إلا مجموعة
أعصاب ، ووصف موليشوت + ١٨٩٣ Moleschott دورة الحياة بالمادة والطاقة
إذ لا تفكر عالم يوجد كبريت ؛ وقدر دي لامتري + ١٧٥١ Lamettrie في
كتابه الإنسان باعتباره آلة L'Homme-machine أن المادة تتحرك وتتحس ،
والعقل آلة هذه الحركة وهو شيء مستقر في الجسم فهو متعيز ومن ثم كان مادياً ،
والإدراك ينشأ عن تركيب الأعضاء ، ويقاثر المزاج بالبيئة والغذاء والترفية ، كما
يقاثر التخلق بالمزاج ، وحارب « هلباخ » + ١٧٨٩ Baron d' Holbach
في كتابه عن (نظام الطبيعة) Systeme de la Nature كل نظرية تزعم أن
وراء الظواهر المحدودة عالماً أو موجودات غير صرئية ، وليس العقل عنده إلا
الجسم منظرراً إليه من ناحية بعض وظائفه بكل شيء في الوجود يمكن تفسيره
بالمادة والحركة وهما عنده أزليتان أبديتان ، تحكم فيهما قوانين ضرورية ،

(١) في كتابه Rapport du Physique et du Morale de l'Homme

ومن ثم ينتفى وجود النفس البشرية ويمتنع وجود الله وتديره وهمايته ، ولا يكون الطبيعة غاية أو هدف تدل على تحقيقه .

وفي عام ١٨٥٤ عقد مؤتمر في جوتنجن Göttingen نُفِشت فيه علاقة الجسم بالنفس مناقشة أدت إلى ظهور مجموعة من المؤلفات التي تؤيد المادية كرجع لا انتشار المثالية الميتافيزيقية المتطرفة عند هيغل ، وكان من أعلام هذه الحركة فوجت وموايشت السالفا الذكر ، وبختر + ١٨٩٩ L. Buechner في كتابه « القوة والمادة Force and Matter » ، وقد حاول هؤلاء أن يؤيدوا ماديتهم بأدلة إيمتولوجية جديدة^(١) .

ويعتمد دعاة المادية على أدلة منهجية Methodological وآلية Mechanical وكونية Cosmological حسبنا أن نوجز منها قولهم :

« إن افتراض وجود جوهر روحي عقلي مستقل عن الجسم ومتميز عنه افتراض ميتافيزيقي سابق على العلم ومناقض معه ، ولا يعتنق هذه النظرية إلا السذج الذين يشبهون الشعوب البدائية في منطقي تفكيرهم فيردون كل ظاهرة من ظواهر الطبيعة إلى فعل الشيطان الخفى الذي لا يُرى ! مع أن التجربة — في رأيهم — لا تكشف إلا عن وجود الجسم وأعضائه ووظائف هذه الأعضاء .

ويقولون إن الأرض كانت في يوم ما مجرد سديم غازي متوهج فكانت الحياة المضوية عليها منحيلة ، تعذر إذن وجود كائنات حية يصدر عنها نشاط روحي أو عقلي ، فلما بردت الأرض ونهيات ظروف الحياة المضوية وجد النبات والحيوان — ثم الإنسان أخيراً ، وإذن فالنشاط الروحي والعقلي وُجد بوجود

(١) قارن : Külp, op. cit., p. 118 ff.

وقارن A. Wolf, Philosophie & Scientific Retrospect, p. 31—2

Flint, Anti-Theistic Theories

Priestly, Three Dissertations on the Doctrine of Materialism &

Priestly, Three Dissertations on the Philosophical Necessity.

الحياة المعنوية التي نشأت متأخرة ، ومن الضلال أن نفترض وجود روح أو عقل مستقل عن الكائن الحي لأن نشأته هضلة بهذا الكائن ونهايته مرتبطة بنهايته (١).

هكذا كان للماديين عامة موقف إزاء الموجودات وتفسير طبيعتها ، بل وجدوا لكل مشكلة حلاً ، ولكل ظاهرة تفسيراً ، حتى ما يعجز تفسيره بالمادة في نظر للفكر الحايذ ، ففرضوا لتفسير الحياة والعقل والشعور والخيرية والشرية وغيرها في ضوء المادة التي دانوا بها وحدها . وحسبنا في الإشارة إلى نمط تفكيرهم في هذه الظواهر أن نذكر شيئاً من موقفهم عامة من تفسير الألوهية ونظرتهم إلى الإنسان ، إنهم ينكرون لا محالة وجود الله إلا باعتباره مجرد فكرة في أذهان الناس ، وما دام كل شيء يرتد عندهم إلى المادة ، قاله — بأى معنى من معانيه الميتافيزيقية — لا يمكن أن يكون عندهم إلا مادة ! ويقولون إننا إذا اعتبرنا أظهر الصفات الإلهية التي تمرى في العادة إلى الله ، وجدنا أنها الصفات التي تضاف عادة إلى المادة ! قاله يوصف بأنه أزلي أبدي ، وهذا هو وصف المادة عند أمثال هوبس —

كما قلنا من قبل — إن المادة عند الماديين لا يمكن أن تُخلَق ولا أن تُفنى !

والله يوصف بأنه موجود في كل مكان ، وحال في كل شيء ، والمادة كذلك موجودة في كل مكان ، وفي كل جزء من أجزائها ! والله خالق ، إنه علة كل موجود ؛ ومن المادة صنع كل شيء ! والله ليس معزولاً لعله أوجدته ، أوجد ذاته فهو علة أولى ؛ ولا جود في نظر الماديين لقوة غير مادية ! والله إذا أراد شيئاً قال له كن فيكون ، ولا راد لقضائه ، وما توحى القوانين الآلية الميكانيكية لا بد — في نظر الماديين — أن يكون ... إلى آخر تأويلاتهم في هذا الصدد .

وقد غشي هذا المذهب المادى الميتافيزيقى بين العلماء الطبيعيين وأنبياءهم عن

وجدوا في العلوم الطبيعية للفلاح لتفسير طبيعة الوجود القسوى ، ولما كانت المادة
تقتض من هذه العلوم أساساً لها ، اعتبرت عند الكثيرين من المفكرين أكثر
المذاهب المتنافزة بنية امتزاجاً بالعلم وتأثراً بروحه^(١) .
وقد لاحظ بعض المفكرين^(٢) الماديين الذين يتسكون بالعلم ومناهجه
التجريبية فيسلمون بأنادة ويرفضون ما وراءها ، لاحظوا أن منهج البحث العلمي
يقتضى الإقتصار على التسلط بالنفس الآلي الكون ، على اعتبار أن وظيفة العلم
تقوم في تصنيف الظواهر والتنبؤ بوقوعها حتى توافرت أسباب وجودها ، وتقتضى
أن نحلل الأمور التي يدرسها إلى أجزاء يمكن إخضاعها لمناهج البحث التجريبي
وبهذه الروح رأوا أن العلم إذا عرّض لدراسة الإنسان رفض إخضاع الحياة الإنسانية
لبادئ ، فحراً لا يمكن أن تتدخل في أية لحظة وتهدم التنازل الذي بين التأثيرات
واعتباراتنا ، فالعلم — في نظر هؤلاء الماديين — لا يستطيع أن يخضع الإنسان
لدراساته ويخضعها إلا إذا اعتبره شيئاً بآلة معقدة تخضع في عملها لنفس القانون
الذي تخضع له سائر أجزاء الكون الذي يدرس العلم ، إذ ليس الإنسان إلا جزء
من هذه الأجزاء ، وإذا افترضنا أن العقل يقوم مستقلاً عن الجسم ، فإن دراستنا
لنطية له يجب أن تسكن موضوعية وليست ذاتية ، ويقتصر هذا النوع
من الدراسة على طريق اللغة التي يتحدثها الإنسان والأفعال التي يأتينا ، كما
تدرس نمو النبات وحركات السكراب والسميان ونحوها : بهذا يدرس العلم
الإنسان وكأنه « عينة مادية » الإنسان تخضع للملاحظة والتجربة ، ولا بأس
من أن نسجل له في هذا المقام نموذجاً من هذه الدراسة العملية تقتبسه من كتاب
« حوار » في « الدراسة العلمية للجنس البشري »^(٣) .

(١) Bahm, Ibid. ch. 13 ولا سيما ص ١٩٧ - ٩٨ .

(٢) تارن : Joad, Guide to the Philosophy of Morals & Politics (1948) .

في الفصل السابع - الشطر الثاني من قضية الإرادة الحرة ص ٢٤٥ وما بعدها .

(٣) B.A. Howard, 'The Proper Study of Mankind' .

وقد أشار إليه جود في كتابه للمالك الذكر .

وفيها يقول « هوارد » في تحليله للإنسان إنه مؤلف من المواد التالية
بنسب معينة هي :

ماء يكفى للـ برميل يسع عشرة جالونات .
ودهن يكفى لصنع سبع سبائك من الصابون
وكربون يكفى لصنع ٩٠٠٠ قلم من الرصاص
وفسفور يكفى لصنع ٢٢٠٠ رأس من رؤس عيدان الكبريت
وحديد يكفى لصنع سمار متوسط الحجم
وكلس (جير) يكفى لبياض « تفهضة » فراح .
وكميات ضئيلة من المنسيوم والكبريت .

فإذا بُجست هذه المواد وتخلط بعضها ببعض الآخر بنسب صحيحة وطريقة
دقيقة كان نأج هذا الخلط إنساناً لا حاجة ... إلى أن هناك قاعدة لإنتاج الإنسان
كما توجد قاعدة لإنتاج أى شئ مادي آخر ، وإذا قيل إن هذه القاعدة تُختب
على الجسم وحده ولا تطبق على الفصل للمادى ، كان علينا أن نلجأ فى دحض
هذا الاعتراض إلى علماء الحياة وأهل الوراثة لنرى ما يقولونه بصدد الفصيلة والذرع
والجنس والوراثات الأولية وانقسام الكروموسومات والمواد الوراثية ، وأن
نستقى علماء النفس لنعرف ما يتصل بالميول الوراثة والأمزجة والتركيب العقلى
والمقد اللاشعورية ، وسنرى أن فى الإمكان إخضاع العقل والتلقى للقاعدة السالفة
الذكر ، وهى التى تقرر إمكان إنتاج إنسان على نحو ما نتج السلم !!
هذه كلمة عاجلة عن المادية^(١) ، نرجى مناقشتها إلى ما بعد الحديث عن :

المذهب الروحى Spiritualism :

تفسر المادية الوجود بالمادة وحدها ، ويفسره المذهب الروحى بالروح

(١) قارن Joad, C.E.M., Guide to modern thought

(٢) يراد بالمذهب الروحى Spiritualism الاتجاه إلى رد الظواهر المادية والبدنية إلى

أو العقل أو ما يشبه الروح أو العقل ، فيرى أن طبيعة الأشياء الكامنة وراء الظواهر المحسوسة روحية في أصلها ، إنه يعترف بالعلاقة بين النفس والجسم ، و بين التفكير والمنح ، ولكنه يرفض اعتبار العلاقة بينهما علوية ، فليس الجسم هبة النفس ولا التفكير معولا للمنح ، لأن المنح مادة والمادة لا تفكر ولا تشعر ، والروح عنده أو العقل مصدر الظواهر المادية والبدنية ، فإننا إذا كنا لا نستطيع أن ندرك طبيعة الأشياء بالحواس وإنما نعرفها بالتفكير المجرد وحده ، نجم من هذا أن هذه الطبيعة روحية لا محالة .

وقد نشأ المذهب الروحي في الفلسفة بعد للذهب المادي ، لأن العقل يتبعه بطبيعته إلى المحسوس أولا ، ولكنه سرعان ما يتجاوز به إلى البحث فيما وراءه لكشف المجهول من أسرارها . وقد بذت وفاة المذهب الروحي في نظرية المثل عند أفلاطون لأن الوجود الحقيقي لا يكون لغير المثل — نماذج الأشياء .

على أن أتباع الروحية على خلاف في تفسيرهم لطبيعة العقل أو الروح ، فمنهم من يفتك بجانب التفكير ، ومنهم من يؤكد حظ العاطفة أو نصيب الإرادة ، ومنهم من يعتبر العقل أسيراً ومن يراه حراً ، ومنهم من يحدده وحدة قصوى ومن يحسبه كثرة من أفكار ... إلى آخر الصور التي اتخذها المذهب الروحي عند مختلف أتباعه ، ولا يتسع المقام للخوض في هذه الصور وتفاصيلها ، فحسبنا أن نرد طوائف الروحيين — تبسيرا فلنهم — إلى مدرستين : مدرسة ترد العالم إلى كثرة من الأفكار ، وأخرى ترجمه إلى عقل واحد أو نظام عقلي فريد ، فانقطف قليلا عند كل منهما :

من ظواهر عقلية أو روحية كما سنرى بعد قليل ، فهو يفترق من مذهب تخضير الأرواح Spiritism الذي يجعل للأرواح كيانا مستقلا عن الأجسام بحيث يمكن الاتصال بها بعد الموت (أى بعد مفارقتها للبدن) فيما يزعم أنصار هذا المذهب . ويسمى الانجليز المذهب الروحي أحيانا mentalism و Idealism و Psychological Monism و pansychism (مع فروق دقيقة بين معاني هذه المصطلحات) .

(١) مذهب الروحية المتكثرة Pluralistic Spiritualism :

لعل أصدق تعبير لهذا المذهب يبدو في فلسفة ليبنتز + ١٧١٦ Leibnitz من ناحية ، وباركلي + ١٧٠٣ Berkley من ناحية أخرى ، وأولهما يعتبر منشئ المذهب الروحي الحديث ^(١) إذ هاجم المذهب الآلي الذي فسره ديمقريطس طبيعة الوجود ، وانجه إلى تفسيرها تفسيراً ديناميكياً فقرر أن الموجودات تتألف من ذرات روحية Monads متناهية العدد لا تقبل التجزئة بالفعل ولا في ذهن ، ولا تتعرض للإفناء وتنزع دواماً إلى العمل والحركة وتتميز بأنها بسيطة لا شكل لها ولا مقدار ، وبها تتكوّن الأشياء ، يوجد لها خالق فتصدر عنه كما يصدر النور عن الشمس ، وهي مدركة وإن كان إدراكها يتفاوت قوة وضعفاً ، فيقوى إدراكها طردياً مع الترقى من الجماد إلى الحيوان فالإنسان فألقه « مناد للمنادات » فيما يسميه « ليبنتز » ومن ثم لا يكون للعالم الخارجى أو المادة فى كل صورها وجود بذاتها .

أما من الملاقات بين الجسم والنفس فقد حيرت الديكارتيين ، فديكارت ردّ الموجودات جميعاً إلى ثنائية الفكر والامتداد ، ثم عاد وقرر اتحادهما وجعل العدة المصنوبرية وساطة الاتصال بينهما ! وما ليرانش + ١٧١٥ يردّها إلى عال المصادفة والاتفاق Causes Occasionelles التي تتمحق بها إرادة الله ، وذعب غير هؤلاء مذاهب شتى ، أما « ليبنتز » فقد ردّ الاتصال إلى قانون التناسق الأزلى الذى قرر فيه أن الله ، بتدبير معقول ، قد أعدّ منذ الأزل لسكل ذرّة نظاماً تسير بمقتضاه بحيث تنسجم مع غيرها من ذرات . إلى آخر ما ذعب إليه فى تفسيره الروحي للوجود .

(١) كان معدينا على طريقة أتباع المذهب الطبيعي الإلهي Deism فلما أشرف على الموت رفض أن يمضى وفاته رجل دين ، فدفن وكأنه قاطع طريق ! ورفضت تأييده أكاديمية برلين التي كان له فضل إنشائها عام ١٧٠٠ كما أبت تأييده الجمعية الملكية بلندن وإن أبنته أكاديمية العلوم بباريس !

وجرى في التيار الروحي في تفسير الوجود فلاسفة آخرون أظهرهم هربرت
Herbart ووليام فنت W. Wundt وهايزه H. Lotze وفخر T. Fechner
وغيرهم كثيرون .

وقد انتهت الروحية بالمذهب المثالي idealism في نظرية المعرفة ، وستحدث
فيه في الباب التالي ، لأن هذا المذهب يعمل موضوعات الفكر المباشرة
في المعاني وليست الأشياء فيلزم عن هذا إنكار المادة ، وهكذا كانت اللامادية
Immaterialism عند د باركلي ١٧٠٣ + ومن جرى مجراه ، فهذا يؤول
الوجود المادي تأويلا روحيا ولا يكون ، انبر الذوات الماقلة وجود^(١) ، فلتنف
قليلا عند « باركلي » الذي جمع بين التجريبية والروحانية ، فرد المعرفة إلى الحس ،
ومع هذا رفض أن يثبت بالحس وجود المحسوسات .

كان « باركلي » رجل دين في عصر فشت فيه الإلحادية واستفحل فيه تمرد
الناس على الدين ومبادئه ؛ ومن هنا كانت توتره على المادية وأهلها ، فالتس في
« المثالية » تقويض الأسس التي أقيم عليها المديون مدعيهم ، وانتهى إلى مذهب في
« اللامادية » وضع لنفسه رسالة F نظرية جديدة في الرؤية A New Theory
of Vision مهد فيه لكتاب أنشج عن « أصول المعرفة الإنسانية Principles
of Human Knowledge » نشره وهو في الخامسة والعشرين من عمره (عام
١٧١٠) وبعد ثلاثة أعوام نشر عرضاً شامياً للمذهب في كتابه « ثلاث محاورات
بين هيلاس وفيلونوس Threa Dialogues between Hy as & Philonous »
(رمز بالأول إلى فيلسوف مادي ، والثاني إلى فيلسوف روحي ، وانتهى آخر
الأسس إلى اقتناع الأول بمذهب اللامادية)

في هذا المذهب اعتبر باركلي العالم الخارجي مجرد أفكار تقوم في العقل ،
إلا لا وجود عنده لغير العقل وما يجري نيتها من خواطر ، ويندوبها من أفكاره

الرأى عند أن « الموجود هو المدرك » esse est percipi والمدرك معنى ، وليست الأجسام إلا تصورات الروح ، ومن ثم كانت المادة مجرد فكرة ! فإذا رأيت شيئاً فهو موجود كما أراه ، وإذا لم أبصر شيئاً فإني لا أعرف إن كان موجوداً أو غير موجود ، فالمادة معنى مجرد لا يمكن للإنسان أن يعصده بنهر صفاته ، ورؤيتنا للمادة ليست دليلاً على وجودها ، المادة تعرف بصفاتنا (الحسية) وليست هذه إلا من عمل العقل .

بل إن باركلي لا يسلّم بوجود مسان كلية مجردة كالزمان والمكان والحركة ونحوها ، إنما لا توجد خارج الذهن ، إذ لا موجد إلا المدرك ، فالموجود هو الحقائق الجزئية المحسوسة ؛ إن الأشياء من كتب وأشجار وحرائط وغيرها موجودة بشهادة الحس ، ولا يجوز الشك فيها حتى يدّأل على وجودها بالصدق الإلهي كالفعل ديكارت ، ولكن هذه الأشياء من مريئات ومسموعات ومذوقات وغيرها من محسوسات ، ليست عند باركلي إلا مجرد صور صورها العقل ، إنما من حمل العقل الساطع ، وعن ثم كانت للمادية عنده تحول المعاني إلى أشياء ولا تحول الأشياء إلى معان !

بقي الاعتراض الشائع بأن الناس متفقون في المعرفة ، فكيف تأتي لهم هذا إذا لم يكن للمحسوسات وجود مستقل هو أصل هذه المعرفة ؟ يدحض باركلي هذا الاعتراض بالاعتناء إلى الله ، وبقول إنه تعالى هو الذي نسق بعنايته مدرجاتنا ونظم بمحكمته أفكارنا ، ومن هذه نشأ ما نسميه بالطبيعة ! وهذا الانساق القائم بين الأفكار أدل على وجود الله وقدرته من الخوارق والمعجزات ، وهكذا أنكر باركلي وجود عالم المحسوسات وأثبت عالم العقول والأرواح ، ابتغاء القضاء على الإباحية وتقريب من المادية الناشئة في عصره .

(ب) مذهب الروحية الواحدى :

ويتمثل هذا في مذهب المثالية المطلقة Absolute Idealism الذي يمثل في

ألمانيا هيجل وفشته + ١٨١٤ J. O. Fichte وشيلنج + ١٨٥٤ F. W. Schelling
وشوبنهاور + ١٨٦٠ Schopenhauer وهارتمان + ١٩٠٦ وبشره في إنجلترا
توماس هل جرين + ١٨٨٢ Green وبرادلي وبوزانكيت ، ويدعو إليه في
أمريكا جومبارويس + ١٩١٦ J. Royce وكليجهايم ... وغير هؤلاء كثيرون .
والقائم هنا لا يتسع لشرح مذاهبهم في هذا الصدد ، فحسبنا منها هذه الإشارة .

تفقيب :

تفقيباً على المادية والروحية نلاحظ أن مزاعم الماديين تتداعى حين نقول
إن الادعاء بأن العقل صفة من صفات المادة أو وظيفة من وظائفها أو معلول لها
لا ينفي عقلية العقل ؛ كما أن الادعاء بأن العقل هو الجسم يقتضى أن نعلم بأن
صفات الجسم هي نفسها صفات العقل تماماً ، وليس من اليسير أن يعلم بذلك .
وإذا كنا نقول إن الظواهر النفسية لا تقوم بغير جسم فليس معنى هذا من
الناحية الشككية على الأقل أن وجود الجسم هو الحالة الوحيدة التي تجعل قيام
الظواهر النفسية ممكناً .

والواقع أن المادية عاجزة كل العجز عن تفسير أبسط العمليات العقلية ،
فليس في وسعها أن تفسر تفسيراً معقولاً كيف يصدر الإحساس عن الحركة ،
سواء تفكير عن المخ وغير هذا من ظواهر .

وأكبر الظن أن حججهم بالغة ما بلغت قوتها لا تكفي لدحض الرأي الذي
يقول إن الظواهر النفسية تختلف عن الظواهر البدنية كل الاختلاف ، وفي تحليل
هنري برجسون + ١٩٤١ لهذه المشكلة ما يكفي للتمييز الدقيق بين هاتين
الطائفتين من الظواهر ^(١)

(١) تارن في نقد المادية : F. Paulsen, Intr. to Philos. p. 74 ff.
ومن طبيعة المادية : C.E.M. Joad, Guide to Philos. p- 495 ff.

أما من دراسة الإنسان دراسة معمّلة على النحو الذى رأينا عند « هوارد » حين رده إلى كميات من الدهن والكربون والفسفور والجير ونحوه ، فإننا نريد ما قلناه فى مناسبة سابقة^(١) من أن شخصية الإنسان تتجاوز مجال الوصف العلمى لمختلف أجزائه ، وأن مجموع الدراسات الفسيولوجية والكيميائية والفيزيائية والسيكولوجية بمختلف صورها والاقتصادية والإحصائية والبيولوجية والأنثروبولوجية وغيرها مما يتناول مختلف أجزاء الإنسان ونواحيه ، لا يكشف لنا عن حقيقة الإنسان ككل ، ومرجع فشلها ليس إلى أنها لم تستوفِ دراسة جزء من أجزائه ، بل إلى أنها دراسات تتناول مختلف أجزائه ، والإنسان أكبر من حاصل مجموع أجزائه ، إن الإنسان هو الككل الذى يضم جميع الأجزاء ويملؤها وعلى مجموعها كجسم أجزاء ، وهذا الذى يضم الأجزاء ويبدو شيئاً مستقلاً عنها وأسمى منها هو الإنسان الذى يعجز العلم التجريبي عن تفسيره ...

وقد قيل إن المادية غير علمية ، لأنها تقيم نتائجها على العلوم الطبيعية وحدها ، وتهمل نتائج العلوم النفسية والاجتماعية كما تغفل مقررات علوم الجمال والأنثى والاقتصاد ونحوها من علوم إنسانية ، فإذا كانت هذه الإنسانيات علومًا كانت المادية غير علمية فى تجاهلها لهذه العلوم ، شأنها شأن المذاهب الميتافيزيقية التى تقل من شأن العلوم الطبيعية ، بل إن مذاهب الميتافيزيقا التى نهتم بنتائج جميع العلوم ، أقوى فى طابعها العلمى من تلك المذاهب (العلمية) التى تصعد إلى علم أو تقوم على قلة من العلوم .

وإذا كانت المادة والله يتصفان بصفات واحدة على نحو ما عرفنا من قبل ، كانت المادية مذهباً من مذاهب التأليه تنسكِر في زي مقنع ، وإذا كان الاعتقاد في الله — بمناه التقليدى — خرافة كما يقول الماديون ، كانت المادية — التى هى مذهب تأليه يحمل اسماً آخر ووهماً باطلاً .

(١) ص ٤٤ - ٤٦ من هذا الكتاب .

على أن من الإنصاف أن نقول إن المادية يرجع إليها الفضل في فهم العلاقة الوثيقة بين المذبح والذنب ، وهي التي أوجعت بالآباء الدقيقه التي كشفت عن هذه العلاقة ، وما زالت المادية ضرورية كبداً ، أي منهج يرشدنا إلى كشف الحقائق ، لا كمنظريه في تفسير الوجود (١) .

أما الروحية فإنها — مع كل ما يمكن أن يقال فيها — تبدأ بشيء لا يرتقي إليه الشك ، ذلك أن كل إنسان — أيا كانت عقيدته — يعلم بوجود مشوره ، ويرى أن كل حالة من حالات التفكير تتضمن مقدماً — حتى عند من ينكر وجود العقل — افتراض وجود عقل يفكر ، ومع افتراض أنه يشك في كل شيء ، لا يستطيع أن يشك — في أنه يشك — فيما قال ديكارت من قبل — ولئن كان تسليم بهذا العقلية لا يعني برهاناً على أن العالم كله عقل أو روح ، إلا أنه يعني شكاً في وجود عقل أو مشوره أو روح أو نحو ذلك .

على أن الروحية غير علمية بالمعنى الذي يفهمه معظم العلماء الطبيعيين في وقتنا الحاضر ، إنهم يبحثون في أشياء محصورة وليس في أفكار — كما عرفنا من قبل — أنهم يدرسون أجسام الفرد المادية والأعراض والكواكب ونحوها ، وهي شبيهة أحياناً بأمر معية وليست عقلية ، وليس من المؤلف في معامل العلوم الطبيعية أن يبحث العلماء في أرواح أو عقول ، أو أن يلجأوا إلى عقل أسمي أو روح أعلى يلتصق عنده حلاً للإشكال أو تفسيراً لظاهرة ، إنهم يحاولون الكشف عن قوانين الطبيعة لا معرفة قوانين العقل ، ومن ثم افترقت الروحية شرط الموضوعات المادية .

هذا إلى أن باركلي حين رد الأشياء إلى الأفكار ، واعتبر الحسوسات مجرد صور عقلية ، قد أخطأ في تفسير انشائي الناس في معرفتها ، لأن إرجاع الأفكار إلى أن لا يحل هذا الإشكال ، وتفسيره هذا أشبه ما يكون بقانون التناقض

الأزلي عند لينتزي ، وهو القانون الذي فسره فيه ترابط القدرات بعضها ببعض بالبعث
الآخر ، وأرجعه إلى الله كما قلنا منذ حين .

بل إن المضي في مذهب باركلي حتى نهايته ، يؤذن بتقويض الروحية نفسها !
إنه يقول إن الوجود هو المدرك ، والمحسوسات مجرد أفكار للعقل ، ومسايرة لهذا
المنطق لا ندرى كيف يتأتى القول والأرواح أن يكون لها وجود — إلا كجسد
أنكار في القدرين ! وينسحب هذا على الله نفسه باعتباره أعلى الأرواح وأسماها ... !
بهذا يتداعى عالم العقول والأرواح ، ويعتد الشك إلى وجود الله نفسه ... !

بل إن هذا هو ما حدث بالفعل ! جاء دقيد هيوم + ١٧٧٦ D Hume فصار
في مذهب باركلي حتى نهايته ، قال باركلي إننا لا ندرك من الأشياء إلا صفاتها
الحسية ، وهذه من صنع عقولنا ، ومن ثم فليس للمحسوسات وجود حقيقي خارج
أذهاننا ، فأضاف هيوم أن العقل والروح والله مجرد أوهام ليس لها وجود
حقيقي ... !!

في الحق إن مشكلة الوجود لا تُحل برده إلى المادة وحدها أو الروح وحدها ،
وقد تُحل بنظرة أوسع وأكثر رحابة إذا رُد الوجود إلى المادة والروح معاً ، وهذا
هو ما ذهب إليه أتباع المذهب الثنائي Dualism على ما أسلفنا .

وقد بدت الثنائية قديماً عند أرسطو وأستاذه أفلاطون ، وحديثاً عند ديكارت
الذي فصل بين مفهوم المادة — باعتبارها امتداداً — ومفهوم العقل — باعتباره
تفكيراً ، وفشل في شرح العلاقة بينهما حتى حاول جلينكس + ١٦٦٩
A. Geulincx ردها إلى المصادفة بفعل الله المباشر — وهذا هو مذهب المصادفة
أو الاتفاق Occasionalism . وهو تفسير لم يرق رجال اللاهوت لأنه رد
إلى الله كل جريئة يأتيها الإنسان ! (وإن كانت الثنائية مذهب المقائد
الدينية كلها) .

وذهب سبينوزا إلى اعتبار الوجود — بما فيه من مادة وفكر حقيقة واحدة ،

فكان داعية لمذهب وحدة الوجود *Pantheism* وهو مذهب واحد *Monism* كما هو واضح من اسمه .

ويتصل بالبحث في تفسير الوجود النظر في مبدأ الوجود وعلاقته بخالقه ، وقد حاول الفلاسفة منذ الماضي السحيق أن يكشفوا هذا المجال المحجب ، فوضعوا مذاهب شتى حلولاً لإشكاليته ، فمنهم من ذهب إلى أن وراء الظواهر إلهاً أو آلهة ، ومنهم من وحد بين الله ومخلوقاته ، ومنهم من أقر بوجود الله وأنكر كل ما ترتب على وجوده في نظر جمهرة الناس ... إلى غير هذا مما أشرنا إليه من قبل .

حسبنا هذه الكلمة بياناً لعلم ما بعد الطبيعة وعلاقته بمشكلة الوجود ، وإشارة خاطفة للمذاهب التي وضعها الفلاسفة حلاً لإشكالاته ، ومن الخير أن نعقب عليها بكلمة نعرض فيها لموقف منكريه من الوضحيين والمفجريين ومن إليهم ، توطئة لمناقشته وبيان مدى الحق أو الباطل فيه ، عسى أن يزيدنا هذا بياناً بحقيقة هذا المجال :

مصادر الفصل السالف

بالإضافة إلى المصادر المذكورة في هوامش الصفحات ومصاب السكلام يمكن

الاطلاع على المصادر التالية :

- Gottshalk, D.W, *Metaphysics in Modern Times* (1940).
Hoernlé, R.F.A., *Studies in Contemporary Metaphysics* (1920)
Marvin, W.T., *A First Book in Metaphysics*
Taylor A.E., *Elements of Metaphysics*
Deussen, P., *Elements of Metaphysics*
Fullerton, G.S., *A. System of Metaphysics*
Hamilton, *Lectures on Metaphysics*
Durant Drake, *Invitation to philosophy*, 1933
Bergson, H. *Intr. to Metaphysics*, Eng. Trans, by T. H.
Hulme
Whiteley, C.H. *Introduction to Metaphysics* (1950)
Hodgson, *The Metaphysics of Experience*
Bradley, *Appearance and Reality*
Mackenzie, J.S. *Elements of Constructive Philosophy*
Josiah Royce, *The World and the Individual* 2 vols.
Caird, E. "Metaphysic" (in the *Encyclopedia Britannica*)
Fouillee, A. *L'Avenir de la Métaphysique*
Lachelier, J, *Psychologie et Méta physique*
Hock, S. *Metaphysics of Pragmatism*
Whitehead, A.N., *The Function of Reason*, 1929.
Collingwood, *An essay on Metaphysics*

الفصل الثاني

ما بعد الطبيعة في نظر خصومه

عرض ومناقشة

تمهيد في شعور الميتافيزيقا التقليدية - موقف الوضعية التلندية الميتافيزيق - تمهيد في
توضعية المنطقية المعاصرة - موقفها من التفكير الميتافيزيق : (أ) موازنة بين الوضعية
التمردية التقليدية والوضعية المنطقية المعاصرة - (ب) (تكرار الوضعية المعاصرة لما بعد
الطبيعة - مناقشة المذهب الوضعي في رفض ما بعد الطبيعة - مناقشة الوضعية المنطقية في
رفضها لما بعد الطبيعة - وجه الحاجة إلى ما بعد الطبيعة .

ثم بعد ذلك تمهيد في شعور الميتافيزيقا التقليدية :

أثارت نشأة المنطقية الحديثة مبريق من قديم الزمان وجدة عن نقد والسخرية
بمسوء الفطن ، فما ظنر هذا اللون من التفكير الميتافيزيق في الفلسفة القديمة ، حتى
أدار عند حسيبه نقوداً ومسوء فطن اتخذ صورة الشك في إمكان التوصل إلى
الحقيقة . وكانت الزنادية - كما سرف في متصل الأول من الباب الثاني
عند طليعة على شك الأبيقوري : وقد روينا كيف فقد الفلاسفة جميع
نيلهم . شككوا وإثرا إمكان قيام ما بعد الطبيعة^(١) .

و . ١ . رد لوستلي كان توجب نفسه دعوى لتفكير الميتافيزيق الرسمى
- الله : إن نشأة الكنيسة تأييداً لتعدد المسيحية - أسراً محرماً ، ومع هذا
ما يسر أموريين شاك في وجود حركات قوية معادية للتفكير الميتافيزيق . إن
سواء أكان

(١) انظر ص ١٦٩ - ١٧٢ من هذا الكتاب (س . إمكان قيام ما بعد الطبيعة) ثم في
حديثاً ه في الفصل الأول من الباب الثاني .

وفي العصور الحديثة لا يكاد يظهر مذهب فلسفي حتى يقصدي له نقاد ، وكثير من هؤلاء النقاد يعمد إلى هدمه من خلال إنكاره للميتافيزيقا وسحرته بأهلها — كما هو حال النقاد من الوضعيين على اختلاف صورهم .

أنكرت الفلسفات النسبية relativism إمكان قيام ما بعد الطبيعة ، ونجمل هذا في مذاهب الشك Scepticism منذ أيام اليونان كما أشرنا منذ حين ، بل نفر من التشكيك الميتافيزيقي المجرد للفلاسفة التجريبيون والوضعيون وأصحاب الفلسفة العقلية (البرجماتية) ومن إليهم ممن اعتصموا بربط التفكير العقلي بالواقع في دنيا العمل ، وإن كانت البرجماتية قد رأت أن تقبل الممانى الميتافيزيقية متى مكنت الإنسان من تدليل مصورية أو حل إشكال .

بل رافضى الميتافيزيقا بمحتاها التقليدي إمام الفلسفة العقلية في القرن الثامن عشر « كانط » + ١٨٠٤ Kant إذ استعرض العلوم الثلاثة المعروفة في عصره وهي الرياضة والطبيعة وما بعد الطبيعة ، فأنجبه الأولان وأرضاء الأساس اقدم قاعا عليه ، ولكنه ضاق بالميتافيزيقا التقليدية الدجاطيقية dogmatic التي لا تقبل مبادئها تحليلا ولا تحتمل برهاناً ، وبمقدار اتفاق العقول في مجال العلم الرياضي والعلم الطبيعي بمقدار اختلافها بصدد ما بعد الطبيعة ، ومن أجل هذا أراد « كانط » أن يعرف شروط قيام العلم الصحيح حتى يعرف السبب في استحالة كسب معرفة ميتافيزيقية — وإن سلم بأن في الإنسان استعداداً طبيعياً للميتافيزيقيا من الاناحية الخلقية .

وانتهى إلى أن العقل النظري بطبيعته لا يستطيع أن يتجاوز معرفة ظواهر الأشياء إلى إدراك حقيقة الأشياء في ذاتها — وهو موضوع ما بعد الطبيعة — ومن أجل هذا أبطل الميتافيزيقا التقليدية التي تدعى قدرة العقل على إدراك موضوعات تتجاوز نطاق التجربة ، وبهذا تمنع على الأشياء كما تبدو لنا إلى الأشياء في ذاتها ، من هنا استحال قيام ميتافيزيقا نظرية في نظر « كانط » ، قرر هذا

في عدة رسائل وضعها بين عامي ١٧٦٠ و ١٧٧٠ ثم ما دفاثته بوضوح وتفصيل في كتابه « نقد العقل النظري الخالص » .

هذه هي الميتافيزيقا التقليدية التي توخى إبطالها ، ولكنه مريح بأن الميتافيزيقا هي الفلسفة الحقيقية ، أو هي الفلسفة عينها ، لقد حرص على أن يقيم ميتافيزيقا نقدية تحليلية وظيفتها الكشف عن العناصر الأولية في المعرفة والعمل ، فقرر في كتابه « نقد العقل الاسلي » وجود الله وحرية الإنسان وخلود النفس ، باعتبارها « مسلطات » Postulates لا تدخل في نطاق العقل النظري الذي لا يستطيع بطبيعته أن يتجاوز نطاق ظواهر الأشياء ، هي مسلطات العقل العملي وليس في وسع للعقل النظري أن يقيم الدليل عليها ... حسبنا هذا فإن المقام لا يقتضينا الحديث عن الميتافيزيقا الكانطية ويكفي ما أسلفنا إشارة إلى خصوصية « كانط » للميتافيزيقا التقليدية ولأسس التي أقام عليها رأيه .

بقى أن نقول بعد هذا إن الميتافيزيقا قد تقبت من سخرية المحدثين من خصوصياتها الشيء الكثير ، فمن ذلك قول « ولجم جيمس » W. James ١٩١٠ « إن الفيلسوف الميتافيزيقي يشبه الأعمى الذي يبحث في حجرة مظلمة عن قطعة سوداء لا وجود لها » . أو قول فولتير ١٧٧٨ « إذا رأيت اثنين يتناقشان في موضوع ولا يفهم أحدهما الآخر ، فاعلم أنهما يتناقشان في الميتافيزيقا .. ! إلى آخر هذه الموجة من السخرية .

وليس من شأننا أن نخوض في هذه الحملات ، ولا أن نقف لتأريخها وننتدع تطورها ، فحسبنا أن نعرض موقف أكبر خصوصياتها وهم أصحاب الوضعية التقليدية والوضعية المنطقية للماضي ، وأن نقف بمناقشتهم وبيان وجه الحاجة إلى الميتافيزيقا :

موقف الوضعية التقليدية من التفكير الميتافيزيقي :

أنكر للذهب الوضعي كل تفكير قبلي ميتافيزيقي ، واستبعد البحث في الغايات القصوى والمبادئ الأولى ولم يعترف بغير الواقع المحسوس بمعالجه بمناهج البحث

التجريبي ، وقد كان أوجست كومت + August Comte ١٨٥٧ إمام هذا المذهب ر واضح اسمه ، ويقول O.H. Lewis في كتابه « فلسفة العلوم عند كومت » Comte's philos of Sciences إن الوضعية عنده تهدف إلى خلق فلسفة للعلوم كأساس لإيمان اجتماعي جديد ، إن هدفها وضع نظرية اجتماعية عن طريق نظرية علمية — وقد أقرت ديناً إلهة الإنسانية^(١) .

والوضعية تنتهي إلى أن الفلسفة بمعناها الدقيق قد استنفدت موضوعاتها وافترقت بما يبرر وجودها ، كانت قائمة يوم كانت في الواقع مرادفة للعلم وكان النفس يتأثرون بأحلامها الباطلة ، ولكن العلم قد انفصل عن الفلسفة واستقل موضوعاً و منهجاً ، ثم تشعب إلى علوم ، وتكاثر العلوم بتكاثر الموضوعات التي كشف عنها البحث فأصبحت فلسفة ما بعد الطبيعة غير ذات موضوع ! إذ اختفت من العقل البشري كما توارت من العالم الخارجي ، وتلاشت من البحث الميكولوجي بعد أن قام علم النفس التجريبي ، وتوارت من الأبحاث الطبيعية بعد أن استقام علم الطبيعة ، وقد ضاق ميدان الفلسفة حتى أصبحت ضالة شريكة في نطاق ضيق . . . الخ . ودراسة تاريخها تحقر من شأنها ، إذ أنها لم تقطع بعد انقضاء قرون على وجودها أن تهتدي إلى حل نهائي عام لمشكلة ما ، ولا يزال الفلاسفة على خلاف بصدد حل للمشاكل التي تصادفهم ، بل إن غلبتها ومنهجها لا يزالان مثاراً للجدل والمناقشة ، وإذا نحن قارنا بين النجاح الذي أصابه العلم الوضعي ، وبين عجز العقل النظري الذي يقيم تفكيره على الأوليات التي تسبق كل تجربة à priori لاحظنا أن كل شيء وراء المعرفة الوضعية التجريبية ليس في

(١) انظر أيضاً Miss H. Martineau, Positive Philos. of Comte في جزئين

ترجمه للفرنسية Bordeaux

J.S. Mill, August Comte and Positivism

ترجمه للفرنسية Clémence

E. Caird, Social Philosophy & Religion of Comte

(ولا سيما الفصول الثلاثة الأولى وهي ثلاثة أرباح الكتاب) .

مقدور العقل البشري أن يدركه ، لأن مجال التفكير العقل الصحيح إنما هو الحقائق
وتوابعها والظواهر والملاقات الثابتة التي تربط بعضها ببعض الآخر .
والبحث العقلي في موضوع المطلق Absolute لا طائل تحته ، لأن المعرفة
البشرية نسبية ، ولا يجارل الوضعيون ^(١) أن يبرهنوا على نسبية المعرفة بتحليل
العقل ونقده ، بل يدلون عليها بما توهموه تاريخاً للعقل ، فيرى « كونت » أن
العقل قد مر بثلاث مراحل أو أدوار هي (الدور اللاهوتي) *théologique* (والميتافيزيقي)
métaphysique أو الواقعي (أو الوضعي وهو الدور العلمي) *positif* وهذا هو
تأثر الأقطار الثلاثة :

في الدور الأول كان العقل يبحث في كنه الوجودات وأصلها ومصيرها ،
وكانت تفسيرات العقل للمرضعات غائقة الطبيعة ، وكان منهجه في ذلك قائماً على
الانجيل ، فالظواهر تفسر بنسب كائنات سامية تخفي وراء الطبيعة المادية — كالأله
والشياطين — وقد أرمز الماني اللاهوتي تأثيراً ملحوظاً في الحياة الخلقية والاجتماعية .
وبدا عدا الدور حين استقرت الكشافة وسادت سلطة الكهنة والملاك .

وفي الدور الميتافيزيقي يظل العقل يبحث في كنه الأشياء وأصلها ومصيرها ،
ولكنه يرتقى فيقتل عن الكائنات السامية غير المادية ، ويرد الظواهر إلى علل
مجردة خفية يتوهمها في باطن الأشياء وهي معاني مجردة ، بهذا يخالف الدور اللاهوتي
في أنه أحل الجرد مكان الشخص ، ووضع الاستدلال مكان انجيل ، أما المشاهدة
فتحتل فيه مكاناً ثانوياً .

وفي الدور الثالث يتجنب العقل الطريقتين السالفتين في البحث موضوعاً
وشرطاً ، ويبدل عن البحث في أصل المكون ومصيره وعلة الخفية ، ويهتم

(١) P. Janet et G. Séailles, p. 20-22 (في المصنف الإنجليزي ج ١ ص ٢٢ -
٢٤) وتارن يوسف كرم في « تاريخ الفلسفة الحديثة » ص ٣٠٠ - ٢ .

H. Calderwood, Handbook of Moral Philosophy p. 383. II.

J. Martineau, Types of Ethical Theory vol. I Book II p. 294-312

وكذلك ص ٤١٠ و ٤٢٨ وما بعدها .

بمعرفة الظواهر واكتشاف قوانينها ، وبهذا يستغنى عن العمل بوضع القوانين أى العلاقات المترددة بين الظواهر ، ويقسمها على أساس من الملاحظة لا من الخيال ولا من الاستدلال ، وبهذا يهتم العلم بالإجابة عن السؤال : كيف حدث ؟ وليس عن السؤال : لماذا حدث ؟

بهذا نشأ العلم الوضعى الذى أخذ مكان الفلسفة وكان آخر مرحلة مر بها العقل البشرى فى تطوره إلى السكال ، وكل موضوع يمكن معالجته بالملاحظة والتجربة يدخل فى نطاق العلم ، وما لا يعالج بهذا المنهج التجريبي فهو خارج مجال العلم ، وبشهادة تاريخ المسكر ، أن المسائل التى لا تعالج بهذا المنهج لا تحل ولا يتقدم التفكير فيها أبداً لأنها مجرد كلام فى كلام ، ومن ثم يكون العلم الوضعى هو المجال الصحيح للعقل البشرى .

بهذا رفض المذهب الوضعى المذاهب الفلسفية الميتافيزيقية ، دون أن يقرها أو ينقضها ، وسنرى بعد قليل مدى التطور الذى أدرك هذا الاتجاه على يد أتباع الوضعية المنطقية المعاصرة .

وقد جماعد أتباع كونت فى استبعاد النزعة الميتافيزيقية والمنطقية العنصرية من الفلسفة وعلومها . واستمضوا منها بالنزعة العلمية التجريبية ، وتركوا الخيال والاستدلال منهجاً واصطنعوا مناهج التجربة ، وانصرفوا عن البحث فى كنه الموجودات وحقيقتها إلى دراسة الظواهر نفسها ، وتجلت جهودهم فى الكثير من العلوم الفلسفية والجزئية ، وبدا هذا فى كتابات رينان + ١٨٩٢ Renan فى تاريخ الأديان ، ودوركايم + ١٩١٧ E. Durkheim فى علم الاجتماع وليفى برول + ١٩٣٩ Lévy-Bruhl فى علم الأخلاق ، وجوبلو + ١٩٣٥ E. Gobirot فى علم المنطق وريبو + ١٩١٦ Ribot فى علم النفس وتين + ١٨٩٣ H. Taine فى علم الجمال .

نمى هذا فى الفكر الوضعى المنطقي المعاصرة :

لا تزال الوضعية المنطقية المعاصرة غريبة على قراء العربية ، من أجل هذا

آثرنا أن نمد بكلمة موحدة عن نشأتها ، على أن يساعد هذا على فهم موقفها من التفكير البنيوي :

الوضعية المنطقية^(١) اتجه فلسفي يهدف إلى هدم الفلسفة اقصراً أتباعه مهمة الفلسفة على تحليل اللغة تحليلاً منطقياً ، متأثرين في هذا بالتجريبية البريطانية التي حاولت — منذ القرن السابع عشر على يد لوك وباركلي وهيوم — أن تحدد معاني الألفاظ وتحلل العبارات ؛ ورد هؤلاء الوضعيون المناطقة كل ألوان المعرفة العلمية إلى الخبرة الحسية ، واستبعدوا كل ما لا يمكن التثبت من صحته بالتجربة متأثرين في هذا بالوضعية التي عرفت في القرن التاسع عشر على يد أوجيست كونت في فرنسا وإرنست ماخ + ١٩١٦ E. Mach في النمسا ؛ ودعوا إلى رفض مناهج الاستنباط العقلي في غير العلوم الرياضية متأثرين بمناهج العلوم التجريبية كما تمثلت منذ منتصف القرن الماضي عند أمثال « هلمهولتز » Helmholtz وماخ وپوانكاريه + ١٩١٢ H. Poincaré وأينشتاين Einstein ؛ بل كان مرجع الفضل في مناهج هذه التجريبية المنطقية إلى تطور المنطق الرياضي وتحليل اللغة كما بدا عند أمثال فريجه^(٢) ووايتهد + ١٩٤٧ Whitehead وبرتراند رسل وفتششتاين + ١٩٥١ Wittgenstein^(٣) .

وكثيراً ما يتخذ مؤرخو الوضعية المنطقية كتاب « أصول الرياضة » Principia Mathematica الذي ألفه من ثلاثة أجزاء « برتراند رسل »

(١) وتسمى بالتجريبية المنطقية أو العلمية .

(٢) F. L. Frege + 1925 رياضي ومنطق ألماني ، كان أستاذ الرياضة بجامعة هينا (من سنة ١٨٧٩ إلى ١٩١٨ وقد جهله أو أساء فهمه معاصروه ولكنه يعتبر الآن أعظم منطق في القرن الماضي غير مازع ، ويعتبر جورج بول ثاني مؤسسي المنطق الرمزي كما سنعرف بعد .

(٣) ولد في النمسا ، راسخ مدرس فلسفة بجامعة كامبردج من سنة ١٩٢٩ - ١٩٢٩ ثم أستاذ الفلسفة ورئيس قسمها بهذه الجامعة منذ عام ١٩٢٩ وقد وقف الكثير من جهوده على إثبات أهمية اللغة ، ومع تأثيره العميق في نشأة الوضعية المنطقية انخرقت آراؤه عن أسس هذا الاتجاه .

و « وابتعد » خطوة بدء التاريخ هذا الاتجاه^(١) ، إذ حاول المؤلفان في كتابهما تحليل الرياضة وردها إلى مبادئ منطقية ، وإرجاع المبادئ المنطقية إلى عدة فروض تستنبط منها كل قوانين المنطق والرياضة جميعاً ، وبعد نشر هذا الكتاب بأمد غير طويل تصدى لنقده الفلاسفة والمنطقة ، وكان أشهر نقاده أحد تلامذته رسل ، وهو « لودفيج فيتجنشتاين » الذي فطن إلى قيمة هذا الكتاب كلفه رمزية وإلى ضرورة إقرار علاقة ضرورية بين المنطق والتجربة لإمكان تطبيقه في حالاتها ، فأدى به هذا إلى البحث في طبيعة القضايا عامة وقضايا المنطق بوجه خاص ، فكان كتابه Tractatus Logico-Philosophicus الذي ظهر عام ١٩٢٢ وكتب مقدمته « برتراند رسل » واعتُبر عند جبهة المؤرخين أساس الاتجاه الذي التفتت عنده « ندوة فيينا » Viennese (or Vienna) Circle التي صدرت عنها الوضعية المنطقية أو التجريبية المنطقية فيما نسمي أحياناً ، كان هذا — بالإضافة إلى أنه نقد لكتاب أصول الرياضة السالف الذكر — محاولة لوضع قواعد لغة علمية دقيقة ، وحلقة على الميتافيزيقا باعتبارها خطأً سرده إلى سوء فهم المنطق اللغوي . ونشأت ندوة فيينا كجمعية منظمة عام ١٩٢٨ تحت قيادة « شليك »^(٢) وكان من أعضائها البارزين رودلف كارنپ^(٣) وبرجمان Bergmann وفيجبل H. Feigl ونيرا O. Neurath وويسمان F. Weismann وغيرهم ، ولما نزع هتلر إلى احتلال

(١) صرح أتباع الوضعية المنطقية بأن « رسل » كان أحد الرواد الذين كشفوا المبادئ التي تميز وضعيتهم من مذاهب الوضعيين ، وظن « رسل » بدوره أنه ينتمي إلى زمرة هؤلاء الوضعيين المنطقة (انظر Russell, Hist. of Western Philosophy, 1945).
(٢) Moritz Schick وبموفه عام ١٩٣٦ انحلت جماعة فيينا وإن لبث اتجاهاً العلمي قائماً .

(٣) ولد عام ١٨٩١ وكان مدرساً في جامعة فيينا فاستأذناً للفلسفة في جامعة براغ الألمانية ، ثم هاجر إلى أمريكا وعين أستاذاً للفلسفة بجامعة شيكاغو عام ١٩٣٦ حتى اليوم وشارك في نشر Journal of United Science وكان اهتمامه منصباً على المنطق الصوري وتطبيقه على مشاكل الأبتيمولوجيا وفلسفة العلم ، ويبدو فضله خاصة في تطبيقاته المناهج التحليل المنطقي على لغة الحياة اليومية ولغة العلم معاً — وهذا هو هدف التحليل المنطقي في الوضعية المنطقية — .

آثرنا أن نهد بكلمة موجزة عن نشأتها، حتى أن يساعد هذا على فهم موقعها من التفكير اللبائزي بقى :

الوضعية المنطقية^(١) اتجاه فلسفي يهدف إلى هدم الفلسفة أقصر أتباع مهمة الفلسفة على تحليل اللغة تحليلاً منطقياً، متأثرين في هذا بالتجريبية البريطانية التي حاولت — منذ القرن السابع عشر على يد لوك وباركلي وهيوم — أن تحدد معاني الألفاظ وتحلل العبارات ؛ ورد هؤلاء الوضيون المناطقة كل ألوان المعرفة العلمية إلى الخبرة الحسية، واستبعدوا كل ما لا يمكن اثباته من صحتته بالتجربة متأثرين في هذا بالوضعية التي عرفت في القرن التاسع عشر على يد أوجيست كونت في فرنسا وإيرنست ماخ + ١٩١٦ E. Mach في النمسا ؛ ودعوا إلى رفض مناهج الاستنباط العقلي في غير العلوم ارياضية متأثرين بمناهج العلوم التجريبية كما تمثلت منذ منتصف القرن الماضي عند أمثال « هلمهولتز » Helmholtz و« مانع وپوانكاريه » + ١٩١٢ H. Poincaré وأينشتاين Einstein ؛ بل كان مرجع الفضل في مناهج هذه التجريبية المنطقية إلى تطور المنطق الرياضي وتحليل اللغة كما بدأ عند أمثال فريجه^(٢) و« وايتهد » + ١٩٤٧ Whitehead و« برتراند رسل » و« فيتجنشتاين » + ١٩٥١ Wittgenstein^(٣).

وكثيراً ما يتخذ مؤرخو الوضعية المنطقية كتاب « أصول الرياضة » Principia Mathematica الذي ألفه من ثلاثة أجزاء « برتراند رسل »

(١) وتسمى بالتجريبية المنطقية أو العلمية.

(٢) F. L. Frege + 1925 رياضي ومنطق ألماني، كان أستاذ الرياضة بجامعة بينا (من سنة ١٨٧٩ إلى ١٩١٨ وقد جهله أو أساء فهمه « ماسرود » ولكنه يعتبر الآن أعظم منطق في القرن الماضي غير مازح، ويعتبر جورج بول ثاني مؤسس المنطق الرمزي كما سنعرف بعد.

(٣) ولد في النمسا، واشتغل مدرس فلسفة بجامعة كامبردج من سنة ١٩٢٩ - ١٩٣٩ ثم أستاذ الفلسفة ورئيس قسمها بهذه الجامعة منذ عام ١٩٣٩ وقد وقف الكثير من جهوده على إثبات أهمية اللغة، ومع تأثيره العميق في نشأة الوضعية المنطقية انخرقت آراؤه عن أسس هذا

« وايتهد » نقطة بدء لتأريخ هذا الاتجاه^(١) ، إذ حاول المؤلفان في كتابهما تحليل الرياضة وردها إلى مبادئ منطقية ، وإرجاع المبادئ المنطقية إلى عدة فروض تستنبط منها كل قوانين المنطق والرياضة جميعاً ، ويمد نشر هذا الكتاب بأمد غير طويل تصدى لتقدمه الملاسفة والمناطق ، وكان أظهر نقاده أحد تلامذته رسل ، وهو « لودفيج فيتغنشتاين » الذي فطن إلى قيمة هذا الكتاب كلفة رمزية وإلى ضرورة إقرار علاقة ضرورية بين المنطق والتجربة لإمكان تطبيقه في حالاتها ، فأدى به هذا إلى البحث في طبيعة القضايا عامة وقضايا المنطق بوجه خاص ، فكان كتابه Tractatus Logico-Philosophicus الذي ظهر عام ١٩٢٢ وكتب مقدمته « برتراند رسل » واعتُبر عند جبهة المؤرخين أساس الاتجاه الذي التفت عنده « ندوة فيينا » Viennese (or Vienna) Circle التي صدرت عنها الوضعية المنطقية أو التجريبية المنطقية فيما تسمى أحياناً ، كان هذا — بالإضافة إلى أنه نقد لكتاب أصول الرياضة السالف الذكر — محاولة لوضع قواعد للغة علمية دقيقة ، وحلّة على الميتافيزيقا باعتبارها خطأ صرده إلى سوء فهم للمنطق اللغوي . ونشأت ندوة فيينا كجاعة منظمة عام ١٩٢٨ تحت قيادة « شليك »^(٢) وكان من أعضائها البارزين رودلف كارت^(٣) وبرهان Bergmann وفيجل H. Feigl ونيرا O. Neurath وويسمان F. Waismann وغيرهم ، ولما نزع هتلر إلى احتلال

(١) صرح أتباع الوضعية المنطقية بأن « رسل » كان أحد الرواد الذين كشفوا المبادئ التي تميز وضعيتهم من مذاهب الوضعيين ، وظن « رسل » بدوره أنه ينتمي إلى زمرة هؤلاء الوضعيين المناطقة (انظر Russell, Hist. of Western Philosophy, 1945)
(٢) Moritz Schlick وبموفه عام ١٩٣٦ انحلت جماعة فيينا وإن لبث اتجاهها العلمي قائماً .

(٣) ولد عام ١٨٩١ وكان مدرساً في جامعة فيينا فاستأذاً للفلسفة في جامعة براغ الألمانية ، ثم هاجر إلى أمريكا وعين أستاذاً للفلسفة بجامعة شيكاغو عام ١٩٣٦ حتى اليوم وشارك في نشر Journal of United Science وكان اهتمامه منصباً على المنطق الصوري وتطبيقه من مشاكل الأبيستولوجيا وفلسفة العلم ، ويبدو فضله خاصة في تطبيقاته المناهج التحليل المنطق على لغة الحياة اليومية وسنة العلم معاً — وهذا هو هدف التحليل المنطق في الوضعية المنطقية — .

النفسا أخذ يتفرق أمضاء هذه المدرسة ، فرحل وبسمان ونبرا إلى إنجلترا — وكان
يقم بها فنجشتاين ، وأما فيجبل وكارنوب فقد رحلا إلى الولايات المتحدة .
وكانت فلسفتهم تجريبية تقوم على مناهج التحليل المنطقي ، لأنها تدعى بشطر
كبير من اتجاهها إلى المنطق الرمزي وتحليله النقدي الذي أيا — على يد فنجشتاين
وغيره — أن التجريبية يمكن أن تقوم على التحليل المنطقي وليس على التحليل
النفسى — كما كان حال التجريبية على يد جون أرك وأمثاله من التجريبيين
القدامى ، وإن كان هذا لا ينفي القول بأن فلسفة جماعة فينا تهدف إلى وضع
فلسفة علمية جديدة كرجع لنظريات فنجشتاين وعباراة لفادى الصعوبات التي
واجهتها وتجزت من حلها .

وأدركت فلسفة هذه الجماعة منذ نشأتها في عام ١٩٢٨ تصديلات جبرسية
جدة ولكن تقررها الرسمى بنفس على أن من أهدافها الرئيسية : وضع أساس
مكن أمين العلم ، والبرهنة على أن قضايا الميتافيزيقا لا تحمل معنى يمكن أن
يوصف بالصواب أو بالخطأ ، على أن يكون المنهج الذى يصطنع لتحقيق أهدافها
هو منهج التحليل المنطقي الذى يهدف إلى تحقيق الموضوع في التفكير وإزالة
الغلبس والنموض عن الفاظ اللغة وعباراتها^(١) .

ولم تكن هذه الأهداف جديدة من كل وجه ، فقد سبق إلى محاولة تحقيقها
— على وجه ما — مدارس أظهرها مدرسة الوضعيين في القرن التاسع عشر ،
ولا يتلى من يذكر الفلسفة العملية — البرجماتية الأمريكية — في هذا الصدد ،
وقد كانت الفلسفة التحليلية علما على طريقة كامبردج — التي كان من
أساطينها المعاصرين مور El G. Moore وبرتراند رسل Russell وستينج
Stebbing و برونى C D. Broad مما أثار — ولا يزال يثير — نزاعا طويلا بينها
وبين مدرسة المثاليين في أكسفورد .

(١) قارن J. R. Weinberg, An Examination of Logical Positivism 1936.
(Introduction)

ولكن كيف استبعدت الوضعية المنطقية الميتافيزيقا من مجال البحث العلمي ،
وأبقت على التعامل المنطقي وحصرت فيه معنى الفلسفة ؟

موقف الوضعية المنطقية من التفكير الميتافيزيقي :

(١) موازنة بين الوضعية التقليدية والوضعية المعاصرة :

عرفنا موقف الوضعية التقليدية من ما بعد الطبيعة ، فمن الخير أن نوازن
الآن بينه وبين موقف الوضعية المنطقية المعاصرة ، لنرى مواضع اختلافهما
ومواضع اتفاقهما :

تتميز وضعية « كونت » بثلاث خصائص ، واحدة منها هي التي تسلت إلى
وضعية فيما المعاصرة ؛ غامما الخاصة الأولى في وضعية القرن الماضي فتبدو في جانبها
العملي ، إذ أن صواب الأفكار متصل بمدى ما تحققه للإنسان من مصالح ،
فالمقياس الرئيسي لكل ما هو علمي أصيل هو قيمة المعرفة في حياة الإنسان ،
وثانيهما اهتمامها بالتطور التاريخي في مسائل التفكير ، وآخرها حرصها على المذهب
التجريبي ، وهذه هي الخاصة الوحيدة التي تسلت إلى ندوة فينا وإن أدركها
تطور على يد أعضاء هذه الندوة .

اعتبر كونت وأتباعه العبارات الميتافيزيقية قضايا أقل وضوحا من قضايا
اللاهوت ، وعرح بأن هذه العبارات قد أثارت مشاكل استعصى حلها على أذهان
الميتافيزيقيين جميعا ، ومن ثم وجب رفضها ، والاكتفاء بقضايا المجال التجريبي
لأن النشأة من صحتها في حدود الخبرة الحسية ميسور لكل باحث .

هذا هو أساس الوضعية الفرنسية في موقفها من ما بعد الطبيعة ، أما التجريبية
المنطقية المعاصرة فإنها ترفض التسليم بالميتافيزيقا على أساس يخالف هذا الأساس
تماما ، لا تقيم رفضها للتغلب الميتافيزيقية على أساس أنها عديمة المنع في حياة

الإنسان ، ولا على أساس أنها لا تتحمل برهاناً ولا تقبل حلاً ، واسكن على أساس أنها كلام فارغ لا يحمل معنى يمكن وصفه بالصواب أو بالخطأ ، ليس ثمة عبارة ذات معنى لا يمكن التدقيق من صدقها أو كذبها في حدود الخبرة الحسية ؛ أما منفعة المعرفة فلا قيمة لها في ندوة فيينا بأى وجه من الوجوه ، من هنا كان من الخطأ التوحيد بين وضعية القرن التاسع عشر ووضعية فيينا المنطقية ، وإن لم توجد بينهما هوة صحيحة الفرار ، لأن قولنا « لا تشغل نفسك بعبارات لا تقبل برهاناً ، لأن مثل هذا الانشغال عديم الجدوى » هذا القول يؤدي بنا في يسر إلى أن نقول : « لا تشغل نفسك بعبارات لا تقبل برهاناً لأن هذا الانشغال عديم المعنى ، شأنه شأن العبارات التي دعت إليه » .

ومع استثناء مانع وقلة آخرين اعتبر أكثر الوضعيين في القرن الماضي ما يتعد الطبيعة مجموعة قضايا ذات معنى ولسكنها لا تقبل برهاناً ولا جدوى من ورائها .

هذا إلى أن الوضعية المعاصرة لا تهتم بتحليل الفكر تاريخياً — كما فعل كونت — لتبرر استبعادها للتفكير الميتافيزيقي ، فهي تؤثر معالجة جميع الأفكار على نمط واحد بصرف النظر عن مكانها من التاريخ ، ومن ثم بدا خلاف ملحوظ بين الأنجاءين ، فمقياس الوحيد لقيمة الأفكار والمفاهيم عند الوضعية المنطقية إنما يكون بتحليلها منطقياً للتثبت من صوابها أو خطئها في حدود الخبرة الحسية ، أما عند كونت وأتباعه فيبدو التحليل التاريخي مقياساً لقيمة المعرفة — كما عرفنا عند الحديث على قانون الأطوار الثلاثة — وتبدو العلاقة الوحيدة المباشرة بين الوضعية القديمة والوضعية المعاصرة في اهتمام كليهما بالمنهج التجريبي ، باعتباره المصدر الوحيد لسكل حقيقة ، ومع هذا فإن دواعي الاعتماد فيه مختلفة في الحالين^(١) — كما أشرنا منذ حين .

(ب) إنكار الوضعية المعاصرة لما بعد الطبيعة :

وإيضاحاً للإشارات السابقة في إنكار التجريبية المعاصرة للذكر الميتافيزيقي ، نضيف كلمة من فكرتهم عن التحليل المنطقي للمبارات الميتافيزيقية ، وهو التحليل الذي أدى عندهم إلى استبعاد ما بعد الطبيعة من مجال البحث العلمي :

كانت مهمة الفلسفة التقليدية النظر الشامل إلى الوجود اللامادي بما هو كذلك ، والبحث في لانهائية الكون ومكان الإنسان منه ، ومعرفة أصله ومصيره ، وحراسة قيمه المطلقة الثابتة في مجال الحق والخير والجمال ، فأشفق الوضعيون من هذه الادعاءات الضعفة ، وأنكروا إمكان التوصل فيها إلى حقيقة ، وكان شاهداً على هذا أن التفكير في هذه المجالات مع قلته لم يتقدم خطوة واحدة ، ولم يوفق أساطين الفلاسفة إلى وضع حل مقنع لمشكلة من هذه المشكلات ، وعهد الوضعيون المناطقة إلى تحميل المبارات الميتافيزيقية امتصاصاً وجه الحق في أحدها ، وانتهت تحييلاتهم إلى استبعاد الميتافيزيقا من مجال البحث لأن قضاياها لا تحمل معنى — كما قلنا من قبل — وقفوا بتحليلاتهم المنطقية وقصروا عليها مهمة الفلسفة ، فإذا براد بالتحليل المنطقي ؟

لا يراد بالتحليل ما يقصده أهل اللغة بشرح المفردات وتحديد معاني الألفاظ ، وإلا كانت قواميس اللغة ومماجهما كفيلاً بتحقيق هذه الغاية ، إنما يراد بالتحليل المنطقي إزالة اللبس والإيهام عن الأفكار وبيان عناصرها واضحة جليلة متميزة ، فالتحليل يتناول اللغة التي نستخدمها في حياتنا اليومية أو يصطنعها الباحثون في دراساتهم العلمية ، وهذا التحليل يمكن التمييز بين المبارات التي تحمل معنى ، والمبارات الخلو من كل معنى .

إن القضية — في عرف المنطق التقليدي — هي كل قول يحتمل الصدق والكذب ، وهي تبدو في نظر الوضعية المعاصرة على صورتين : قضية تحليلية

تفسيرية ، وأخرى تركيبية تأليفية ، فلننصب كل كل منها بكلمة حتى تبين
الأساس الذي أقام عليه الرضعون المناطقة استبعاد اليتافيزيقا والعلوم المياريّة من
عجال البحث العلمي :

التضاليل التحليلية Analytic Propositions : هي أحكام أولية قبلية
سابقة على التجربة ، نقولنا : « الأرقام غير متزوجات » قضية تحليلية صادقة
بالعرف ، ولا يحتاج صدقها إلى استقرار كل الأرقام لمعرفة أنهم غير متزوجات ،
لأن المتزوجة ليست أرملة بطبيعة الحال ؛ وإنكار القضية التحليلية يتضمن
تناقضاً ، نقولنا $2 + 2 = 4$ ، إذا انتقنا على معنى حدودها كان إنكارها
يعني أن $1 + 1 + 1 + 1$ لا تساوي مختصراً وهو رقم ٤ أي لا تساوي
نفسها ، ولما تفاسر ، كقولنا عند إنكار المثال المثلث : الأرقام (وهي غير
المتزوجات) متزوجات ، ومن هنا قيل إن القضية التحليلية صادقة في كل الأحوال
— حتى في المربيع . . . ! ولما كانت القضية التحليلية تفسيرية يستخرج محولها
من موضوعها بغير زيادة ، قيل إنها لا تنبئ عن علم جديد ، ومن هنا قيل إنها
شعبان جامع tautology ويشمل هذا النوع من القضايا في قضايا العلوم
تفسيرية ، وهي المنطق والرياضيات (وسواء أصدق فيها أم لا) الفكر مع نفسه
أي قانون عدم التناقض .

أ) القضايا التركيبية Synthetic p. فهي عبارات تزيد محولاتها عن
موضوعاتها ما ينبغي عن علم جديد ، ومن ثم كانت تشمل المصدق والكاذب ،
ومعيار المصدق فيها تطابقها مع الواقع — أي العالم الخارجي — وهي بديهية
تستلزم بالتجربة ، وتشمل في قضايا العلوم الطبيعية ، ويميزتها إمكان الثبوت من
صورتها أي عطفها الرجوع إلى الطبيعة ، وكل عبارة لا يتيسر التحقق من صدقها
أو كذبها في حدود الظاهرة الحسية — مالا أو مستتبلا — فهي عبارة لا تحمل

معنى^(١)، وسنعود إلى الحديث عن مبدأ التحقق في التجريبية المنطقية عندما نعرض للكلام من مستويات الحق والباطل في الفصل الثاني من الباب الرابع.

وعكذا كانت القضية عند أتباع الوضعية المنطقية إما تحليلية كقضايا العلوم الرياضية وهي تحصيل حاصل — أو تركيبية كقضايا العلوم الطبيعية التي تنبئ عن علم جديد يتطلب التثبت من صحته، استنباطه تحريياً، وما هذا هذين النوعين من العبارات يعتبر في نظر الوضعيين نشاطاً كلامياً طرغاً لا يحمل معنى يمكن أن يوصف بالصدق أو الكذب، وهذا تستبعد من مجال البحث العلمي العبارات الإنشائية عند النحويين — كالأمس واليهي والتعجب والاستفهام — كما تستبعد قضايا القيم، وهي العبارات التي تعتبر عما ينبغي أن يكون في مجال الخير والحق والجمال، لأن ما ينبغي أن يكون ليس كائن بالفعل بحيث يمكن التثبت منه بالخبرة الحسية، وسنعود إلى بيان هذا في الباب الرابع — كما يستبعد قضايا المعتقدات التي قد تعتبر في نظر النحويين مثلاً عبارات مقيسة تتألف من مبدأ وخبر — كقولنا: النفس خالدة، الله موجود، الزمان هو الصورة المتحركة للأبدية... هذه العبارات لا تعتبر في رأي المناطقة الوضعيين قضايا بالمعنى الذي أسلفناه، لا تدخل في مجال القضايا التحليلية لأن محولاتها ليست متضمنة في موضوعاتها ولا هي تساريها بحيث تعتبر تفسيراً لها، ومن ثم لا يمكن اعتبارها تحصيل حاصل، ولا تدخل في نطاق القضايا التركيبية لأن التثبت منها بالخبرة الحسية مستحيل،

(١) انظر: A. J. Ayer Language, Truth & Logic, 1949.

ولا سيما ص ٥ و ١٦ و ٣١ عن الأول و ٩ و ١٠ و ٧٨ - ٩.

M. Cornforth, In Defence of Philosophy, against Positivism & Pragmatism, 1950.

ولا سيما ص ١٩ وما بعدها عن مؤلف «آر» بوجه عام.

H. Feigl, Logical Empiricism (in: Twentieth Century Philos., 1947.

Pap, (Arthur), Elements of Analytic Philosophy, 1949.

B. Russell, Hist of Western Philos., 1948, ch XXX I., p. 65/ ff.

فليس في العالم الخارجي كائن يخضع للحس اسمه للنفس ... الخ الخ . إن « الواقع »
 الذي تعبر عنها مثل هذه العبارات لا يتيسر الكشف عن حقيقتها ببرهان منطقي
 ولا بأي منهج تجريبي ، ووراء مناهج الاستدلال المنطقي والمنهج التجريبي لا يوجد
 منهج آخر يمكن الاعتماد عليه لتحقيق من صدق العبارات — فيما يروى عن الوضعيين
 للمنطقة « وينبرج » في الفصل الذي عنده على موقفهم من استبعاد الميتافيزيقا^(١)
 أما مناهج الحدس والاستنباط العقلي التي اصطنمها الفلاسفة العقليون في إقامة
 مذاهبهم الميتافيزيقية فرفوضة أصلاً في نظر التجريبية المنطقية (العلمية) .

ولكن الواقع أن نواة هذه التجريبية المنطقية في مهاجمتها للتشكيك الأولي
 الميتافيزيقي واهتمامها بالرياضيات ، قد عرفت منذ قرنين من الزمان ، فإن
 « دافيد هيوم » هو جد الوضعية المنطقية في هذا الصدد غير منازع ، إذ صرح
 في كتابه « بحث في العقل البشري » — منذ قرنين من الزمان — برفض
 التشكيك القبلي أداة لكشف أسرار السكون المحجب ، وجعل التجربة والرياضة
 مصدر كل علم يُطمأن إلى صحته ، ويقول كلمته التي تردد صداها عند المعاصرين
 من الوضعيين : إذا مرض لنا أي كتاب في اللاهوت أو في الميتافيزيقا ، وجب
 أن نسأل أنفسنا : هل يقوم هذا الكتاب على التشكيك الرياضي المجرد ؟ فإذا
 كان الجواب سلباً فسنسأل أنفسنا : هل يقوم على التشكيك التجريبي الذي يتناول
 حقائق الواقع في هذا الوجود ؟ فإذا كان الجواب سلباً وجب أن نلقي بالكتاب
 إلى النار ونحن آمون ، (Commit it then to the flames) إذ لا يمكن
 أن يحوى مثل هذا الكتاب إلا السفطة والوهم والخذاع^(٢) .

وقد راق هذا النفس دعاة الوضعية المنطقية لأنهم ينسكرون كل معرفة أولية

(١) Weinberg op. cit., Ch. I, p. 170

(٢) D. Hume An Enquiry Concerning Human Understanding.

Part III, Sec XII. بالنسبة موجود في Barnes p. 25 . وكذلك في آير وكارناب كما ستعرف
 بعد قليل .

قبلية ، ويردون العلم الصادق إلى التجربة والرياضة ، ولهذا يقتبس « كارناب » Carnap النص السالف الذكر ويكتب عليه قائلاً : ونحن على اتفاق مع هذا الرأي الذى يرويه « هيوم » ، وخلاصته مترجماً إلى لغتنا — أى لغة التجريبية للمنطقية — أن قضايا العلوم الرياضية والعلوم التجريبية هى وحدها التى تحمل معنى ، أما غيرها من قضايا العلوم المزعومة الأخرى فإنها عديمة المعنى ^(١) .

هذا هو موقف « كارناب » فى أمريكا ، وما أشبهه بموقف آير A. J. Ayer . زعيم الوضعية المنطقية اليوم فى إنجلترا فإنه يورد النص السالف ثم يصف عليه تعقيباً أقل تواضعاً إذ يقول : أليس هذا هو صورة بلاغية ننظر بتنا المنطقية فى أن الجملة التى لا تعبر عن قضية صادقة من الداهية التصورية — الرياضية — ولا عن قضية تجريبية تتجرد من كل معنى ^(٢) ؟

ولإذن فقضايا العلوم إما أن تكون أولية بديهية وعندئذ تكون تحصيل حاصل أى لا تنبئ عن علم جديد ، أو تكون غرضاً تجريبية توصلنا إليها بالتفكير عن طريق الملاحظة ، وتكون ذات معنى يمكن التثبت من صحتها بالتجربة الحسية ^(٣) .

هكذا ادعت الوضعية المنطقية أنها فلسفة علمية ^(٤) ورفضت النظر الميتافيزيقى ومنابعه ^(٥) ، لأنها أنكرت كل تفكير أولى قبلى سابق على التجربة *a priori* — فى غير الرياضيات — ولأن الميتافيزيقا تستخدم ألفاظاً لا تحمل معنى اتفق عليها بين الناس ، ففى تتحدث عن موجودات لا وجود لها فى الحس فلا بد من

(١) Sir W. D. Ross, Foundations of Ethics (1939) p. 30-31

(٢) Carnap, Philosophy and Logical Syntax p. 36

(٣) A. J. Ayer, op. cit., p. 54

(٤) W. D. Ross, op. cit, p. 30-1

(٥) انظر فى تفنيد هذه الدعوى وبيان تهافتها Cornforth, in Defence of

Philosophy, Against Pragmatism and Positivism ص ١٠ .

(٥) Cf. A. J. Ayer, Language, Truth and Logic (1949) الفصل الأول

ومخصوصاً ص ٢٤ وما بعدها .

التثبت منها بالتجربة ، ولهذا ذهب هؤلاء التوضيرون إلى أن القضايا الميتافيزيقية
خدمة النفس لأنها لا تحمل صدقاً ولا كذباً ، ومن هنا كانت عبثاً صيغانياً ،
فشكل معرفة لا تقوم على السمع التجريبي الخاضع لا ترقى إلى مرتبة العلم ، لأن
العلم لا يقرر شيئاً إلا القياس إلى الواقع ، ولا يتبع ترسب الأفكار أو تصور
افتراضات ، ولا يعتمد على التأملات العقلية ولا يستدعي لإدخال النزعة الذاتية
في البحث ، إن لا يفسح بهر التفسير عن الواقع وانضامه لمحك الملاحظة والتجربة
وإذا ما لا يتيسر في البحث الميتافيزيقي (١) .

إن الفلسفة — في إطار هذه التجريبية العلمية — تحليل لغوي ، وتثبتت من
مدلولات الالفاظ باستقراء الالفاظ ، وليست برسالة الرأى بالذات ، لأن هذه
الذات ليس لها مدلولات مصطلح عليها بين الناس ، فإذا كان ما بعد الطبيعة بحثاً
مجرداً عما هو كذلك فإن الوضعية المسماة لا تترك غير موجودات محسوسة
موجودة في الواقع ، وليس ثمة شيء ، وجود بما هو كذلك ، يمكن التثبت
منه بالبرهان أو التجربة ، فالقضية إذن لا يدل على شيء يمكن التثبت منه ومن ثم
ذهب أن يكون الوجود على ما هو عليه بل هو تصور لا يمكن معنى بمقتضى المنطق
أو التفسير ، من حيث يرى أن يقال إن مهمة الفيلسوف وضع مذهب يقوم
على منهج الاستقراء التجريبي بدلاً من افتراض محتمل مجرد افتراض .

بذلك أصبحت الوضعية العلمية من قبيل التجريبية ، لأن عباراته
التي هي عبارة عن الاستقراء العلمية بالأغنى مجال القضايا التركيبية ، وإتمامها كلام
خارج عن كثر ما يمكن أن يثبت منه والعلمية العلمية ، ولم تنص الوضعية إلى إقامة
البرهان ، بل كانت قد قامت بتوضيح التفسيرات القائمة عن طريق التعامل
الذي لا يفرق بين العلم واللاهوت ، وترى أن العلم لا يخدمه يجب إعماله
لأن الالفاظ لا تخدمه ، وهذا لخدمة العلم ، ومهمة الفلسفة الأصيلة خدمة العلم ، هي

(١) كتاب : Carnforth, op. cit., p. 20-21 (شرح لورث آير) .

الكشف عن التركيب المنطقي للغة ، فإذا أدت الفلسفة — بهذا المعنى التعليل —
مهمتها ، أدركنا أن قضايا الميتافيزيقا خلو من كل معنى ، وأن الشعر كلام فارغ ،
وأن كثيراً من أحداث التاريخ مجرد اختراع^(١) .

حسبنا هذا بياناً لوقف الوضعية المنطقية من ما بعد الطبيعة — بالإضافة إلى
ما قلناه عنها عند حديثنا عن موقف أنبائها من فهم الفلسفة^(٢) ، وما استقوله من
مبدأ التحقق عند دعائها عندما نرفض للحديث عن مقاييس الحق والباطل^(٣) ،
ولنعقب على ما أسلفنا بكلمة موجزة نقاش فيها بعض الأصص التي قامت عليها
الوضعية التقليدية ، حتى إذا فرغنا من هذا عقبن بكلمة أخرى في مناقشة للوضعية
المنطقية في رفض ما بعد الطبيعة :

مطالبة المذهب الوضعي في رفض ما بعد الطبيعة :

إن الوضعيين يرون أن العلم يستوعب جميع الموضوعات ويتناول كل المسائل
ولا يدع للفلسفة مجالاً للبحث ، ويحرمون على العقل أن يعرض لغير الموضوعات
التي يمكن أن تُعالج بمناهج البحث التجريبي . ومن الحق أن نقول مع بعض
مؤرخيهم من أمثال « جايمه وسماي » : « هم يحرمون على الإنسان تمسك شجرة
المعرفة ، ولكن ما من شك في أن العقل البشري سيواصل بحثه عن الفاكهة المحرمة !
ولن يتوقف العقل عن البحث والنظر لأن التفكير وظيفة طبيعية للعقل ، والعقل
ينساق بفطرته إلى البحث فيما وراء الطبيعة المحسوسة مما لا تفاه التجريبية الحسية ؛
إن وراء العالم المحسوس عالماً لا يخضع لمناهج التجربة كطبيعة الموجودات
وحقيقتها وعالمها الأدنى وغاياتها البعيدة ، والبحث في هذا العالم من شأن الفلسفة
لأنه لا يدخل في مجال العلم ولا يعالج بمناهجه » .

(١) فارد Barnes في المصدر السابق الذكر .

(٢) ص ٤٢ وما بعدها من هذا الكتاب .

(٣) في الفصل الثاني من الباب الرابع .

بل إن المعرفة العلمية نفسها تفتقر إلى أساس فلسفى ، فإن الفلسفة هى التى تقوم بتفسير المشاهدة وغيرها من مقومات العلم ، وأساس الأبحاث العلمية فروض يقبلها العالم دون أن يتعرض للبحث فيها ، والفلسفة هى التى تتناول هذه الفروض بالبحث والتدليل ، وسنعود إلى بيان هذا بعد قليل ؛ ولو أن عمل العلم الوضعى قد كمل لظل العقل الإنسانى يتطلب علماً لكل whols المطلق absolute للضرورى necessary علماً بالمبادئ والمثل ؛ والمعرفة العلمية لا تكفى لحل المشاكل التى تواجهه ، بل إن العلم نفسه ليس إلا حقيقة من الحقائق التى تعالجها الفلسفة — فى نظرية المعرفة — كيف يكون العلم ممكناً ؟ وتحت أى ظروف تصور هذا العلم ؟ وما أدوات العلم وما طبيعته ؟ .. الخ . إننا نحتاج إلى علم العلم ، إلى تحليل العقل وقوانينه ، وهذه كلها موضوعات تدخل فى مجال ما بعد الطبيعة . قلنا إن العلم يعتمد على الملاحظة والتجربة ، ولكن ليس معنى هذا أن كل معرفة تكتسب بالمشاهدة والتجربة تكون علماً^(١) ، والعلم لا يدرس الموضوعات التى لا تخضع للتجربة ، كطبيعة الأشياء ومبادئها ومصدرها ، ومنهج الفلسفة على مسائلها أعم من مسائل العلم ، والعلم يستبعد كل الموضوعات التى تسمى على التجربة والمشاهدة ، ولا تكفى الجزئيات لقيام العلم ، فهو يقوم على الكلى ، والوضعية تعتمد على التجارب الجزئية وهذه لا تكفى لتفسير الكلى وما يجرى منه من حكم وقياس واستقراء ، والعلم يستخدم المبادئ الكلية — كبداً الطبيعة — مع أنها لا تكتسب بالتجربة ...^(٢) . وسنعود إلى بيان هذا عند الحديث على وجه الحاجة إلى الفلسفة الميتافيزيقية .

وقانون الأطوار الثلاثة عند « كونت » موضع نظر ، فالتجربة تشهد بأن

(١) لأن العلم لا يكون إلا باكتشاف القوانين العامة التى تعبر الجزئيات المحسوسة تطبيقاً لها — فيما يقول رسل : B. Russell, The Scientific Outlook, p. 58—59 .
(٢) P. Janet et G. Sériès L' Hist. de la Philos. p. 22-4. (فى النسخة

الأدوار الثلاثة قد توجد في الفرد الواحد والجماعة الواحدة متترة بعضها ببعض ،
فقد يقبل الفرد أو الجماعة تفسيرات لاهوتية أو ميتافيزيقية في بعض المشاكل التي
تواجهه مع اعتقاده بالم الوضعي الواقعي .

والملاحظ أن الدور الأول الذي يقولون إنه يتمثل في عصر ما قبل التاريخ
وبدء العصر التاريخي قد اخترعت فيه صناعات عن طريق المشاهدة ومعرفة
طبائع الأشياء ؛ وفي الدور الفلسفي الذي يقال إنه تمثل المصور القديمة قد وجدت
فيه مشاهدات فلكية ومدنيات شرقية ، ومرفت هندسة إقليدس وطب إبقراط
وطبائيات أرسطو وكيمياء العرب^(١) . وفي الدور الوضعي الذي يقال إنه ينجلي
في المصور الحديثة ووجد كثرة من دعاة الأخلاق والدين والتأمل الميتافيزيقي^(٢) .
وإذن فليس في تاريخ العقل البشري ما يثبت أن مرحلة التفكير الفلسفي
تسبق مرحلة التفكير العلمي ، وأصل الأدنى إلى الصواب أن يقال إن الفلسفة التي
تبدأ حيث ينتهي العلم تُكمل العلم ، وأنها كما قلنا تكمل ضرورية له بالإضافة إلى
أنها في بناء لا ينتهي^(٣) .

إذن فن نستجني أن يقول الوضعيون إن الفلسفة قد استنفدت موضوعاتها
وأصبحت غير ذات موضوع ، وأن من الممكن بل من الضروري أن نستغني
عنها اكتفاء بالعلم ومناهجه .

مناقشة الوضعية المنطقية في رفضها لما يمر الطبيعة :

تستند المنهجية المنطقية في استبعاد الميتافيزيقا والعلوم القياسية من مجال
البحث العلمي إلى مبدأ التحقق ، ويراد به القول بأن معنى القضية هو طريقة

(١) بل يتعرف « كودت » في دروسه في الفلسفة الوضعية بأن أرسطو كان أول من
شرح في عقل الفلسفة من دورها الميتافيزيقي إل دورها الوضعي وتابعه في ذلك فلاسفة الإسكندرية

(٢) قارن مع المصادر السابقة . Cornforth, op. cit. p. 9.

(٣) G. W. Cunningham, p. 77-80 & 82

التحقق من صوابها — محلياً أو نظرياً — فالمباراة التي يستحيل التثبت من صوابها أو خطئها في حدود الخبرة الحسية تكون غير ذات معنى ، ومن هنا كان مبدأ التحقق مقايماً تمسده به معاني العبارات ودلالاتها ، وعاقبته ربط القضايا بالواقع كطريقة لاستتبار معناها ، ولما كان من المتعذر ربط قضايا الميتافيزيقا والمعلوم العميارية (كالجمال والأخلاق) بعالم الواقع المحس ، استبعدت هذه القضايا من مجال البحث العلمي — وهذا هو مبدأ التحقق في التعبير بنية المنطقية ، وسنعود إلى الحديث عنه بشيء من التفصيل في الفصل الثاني من ابواب الرابع .

بكلمة معنى لما عند الأستاذ آير — إمام الرقعية المنطقية في إنجلترا اليوم — استعمال صحيح واحد ، هو المعنى الذي يمكن التثبت من صحابه أو خطئه في حدود الخبرة الحسية . ومع أن هذا غير صحيح إلا عند جماعة الرقعية المنطقية التي ينتمى إليها « آير » فإننا نسلم جديلاً بأن المعنى لا يكون إلا بحيث يتيسر التحقق من صحابه بالحس ، وفي ضوء هذا نفهم العلاقة بين المعنى وإمكان التحقق منه ، ويتأرجح على هذا أن يقول إن المبدأ يقول : « إن القضايا التي يمكن التحقق منها ، هي وحدها ذات معنى » وإذا نحن أضفنا إلى هذا المبدأ الرضحي قولنا « إن الذي يمكن التحقق منه يحمل معنى » كانت هذه تمهيداً قسجة تحليلية بالمعنى فلا نف المذكر — أي تحصيل حاصل . . . — أي أن مبدأ التحقق تحصيل حاصل . وعن ثم لا يصلح أن يكون مقياساً لاستتبار القضايا الميتافيزيقية واستبعادها من مجال البحث ، إذ يجوز في هذه الحالة أن تكون ذات معنى في استعمال آخر فلا يقصد به المعنى الذي يمكن التثبت منه بالخبرة الحسية وحدها — ومع أن « آير » يبدو أنه يرى إمكان وجود استعمالات أخرى لمجموعة اللفظ « معنى » إلا أنه لا يزال يعتقد أن العبارات التي تشمل معنى في غير الاستعمال العلمي ، لا يمكن أن تكون صادقة ولا كاذبة ، وإذن فيمكن القول بأن مبدأه حتى إذا كان ذا معنى في استعمال من هذه الاستعمالات التي لا يترها ، فإن لا يكون صادقاً ولا كاذباً ، وفي

هذا تناقض ، إذ أن « آير » وهو يرشدنا إلى نوع العبارات التي نحمل معنى ، يقرر قضية — كقياس لاختبار المسارات — لا نحمل بدورها أى معنى ، أو لها ذات معنى من نوع لم يصفه إطلاقاً ويمتقد أنه لا يتصل بالحق أو بالباطل ... وهكذا ينهار أساس الوضعية المنطقية^(١) .

وقد فصل أتباع الوضعية المنطقية بين العلم والفلسفة — بمعناها التقليدى — بسياج يستحيل اجتيازه ، ومع أننا جربنا في هذا الكتاب على التفرقة بين العلم والفلسفة موضوعاً ومنهجاً ، إلا أننا قلنا — ما يحاولنا تكراره في كل مناسبة — إن هذه التفرقة سردها إلى شفاف الحصر الحديث بالتمخصص ، ثم حتى بعد هذا تعازن بين العلماء وفلاسفة على كشف الجيوبول من هذا العالم وظواهره ، والتعريف إلى طبيعة الإنسان وحياته ، توطئة للإفادة من عبء الكفوف من حقائق العلم وفلسفة في خدمة الإنسانية وإسعاد أهلها ، أما أتباع الوضعية المنطقية فقد عدموا للفلسفة واستبعدوا قضاياها من مجال البحث ، وأخذوا يرفون إلى العلم بإعجاب ، ولكنهم شغروا بالمعجز عن القحاق بنوكب العلماء ، فقفوا بمهمة المدم زاعمين أن في موقفهم التحليلي خدمة للعلماء ، وهم يقصرهم الفلسفة على التحليل المنطقي تجاهلوا الوظيفة الاجتماعية التي تقوم بها الفلسفة منذ أقدم المصور ، وقد قيل بحق إن أصحاب الفلسفة التحليلية — مع دقتهم ونشاطهم — يمزج الشعور بالتبعة الاجتماعية لأنهم ينسبون أن الفلسفة وظيفة اجتماعية تتمثل في تخيير أفكار الحياة اليومية ، ومن يمن النظر في الموضوعات التي تعالجها الفلسفة التحليلية ، لا تهز منافذاتها الثابتة التي لا تحمل — من الناحية الاجتماعية — معنى ... ! وهؤلاء التحلياسون يعترفون بأن فلسفتهم لا تؤدي نفس الوظيفة الاجتماعية التي تقوم بها الفلسفة التقليدية منذ الماضي السحيق^(٢) ، وإن كانوا يحذرون من خطر المبالغة

(١) قارن W. H. F. Darnes, Philosophical Predicament, 1950, p. 116-117

(٢) انظر ص ٦٥ وما بعدها في هذا الكتاب .

قد تصور التأثير الذي كان لمذاهب الفلسفة التقليدية على مجرى التاريخ البشري ، وإن تعذر عليهم أن يسكروا تأثيرها في الكثير من الحركات الاجتماعية ، إلا أنهم مع هذا الاعتراف يقولون إن لفلسفتهم تأثيراً غير مباشر على الحياة الاجتماعية ، لأنها تقي الناس والعلماء شر اللبس الذي ينشأ عن سوء استخدام العبارات اللغوية وتصادم على التعرّد على التفكير الذي يمتاز بالدقة والوضوح ، وهذا بالإضافة إلى أنها تخدم العلم الذي يستخدم مفهومات ومبادئ لا يستطيع تمثيلاً مع مقتضيات مناهجهم أن يعرض لمبحثها وإزالة الغموض الذي يلابسها ، ومع ذلك يعترف أصحاب الفلسفة التحليلية بتأثير الفلسفة التقليدية المباشر على مجرى التاريخ الإنساني كما أشرنا من قبل (١) .

والمحوظ أن مجال البحث عند أتباع الوضعية المنطقية قد اقتصر على ما يمكن رده إلى الخبرة الحسية لإمكان اختبارها في حدودها ، بالإضافة إلى أنهم اعتنقوا رأي هيوم في ردّ الانفصالات والشاعري إلى انطباعات حسية impressions ومن ثم كان الحس أداة الإدراك الوحيدة ، وكل ما لا يدخل في نطاق الواقع الحس أو لا يمكن رده إلى مجاله ، لا يصلح موضوعاً لبحث علمي ، وبهذا خالفوا الحدسيين والثقليين في اتخاذ الحدس أو العقل أداة الإدراك اليقيني ، إذ لا يعقل — طالما كان موضوع البحث هو الموجودات المحسوسة — أن نجى إدراكها عن طريق موجودات خيالية . . . ومع تسليمنا بإمكان اتخاذ الخبرة الحسية أداة المعرفة الصادقة ، نرى أن وراء العالم المحسوس عالماً من الحقائق يتعذر إدراكه بفكر العقل ، فاقول بالحس أداة وحيدة لإدراك الحقائق ، ومعياراً أقصى لاختبار المبررات ، فرض نفسي يستمسك به هؤلاء لوضعيون من غير دليل ، إنهم يضمنون أنفسهم في دائرة مغلقة — هي القول بالواقع موضوعاً وحيداً للبحث ، وبالحس أداة وحيدة لإدراكه — فإذا قيل لهم إن وراء الواقع عالماً آخر من الحقائق ، قالوا : وهل

يُذكر هذا العالم بالحس . . ؟ وإذا قيل لهم إن هناك إلى جانب الحواس أدوات للإدراك ، قالوا : وما حاجتنا إليها إذا كانت موضوعات البحث الوحيدة — وكلها تدخل في نطاق الواقع الحس — يمكن إدراكها عن طريق الحس . . ؟ وم في داخل هذه الدائرة المغلقة يقولون تعصب — لدايرتهم المغلقة — لا يتفق مع أبسط مقتضيات المنهج العلمي ؛ ثم هم بعد هذا يرون — من فرط الرضا عن اتجاههم ، شأنهم في هذا شأن المتعصبين في أي مجال — يرون أن يحجروا على العقل ، فيطالبون الباحثين بأن يحذروا التفكير في مصير الإنسان ، وطبيعة النفس البشرية ، وكنه الألوهية . . . ونحو هذا من موضوعات ، وإلا تحولوا من باحثين ومفكرين إلى شراة وفنانيين ، أو إلى عابثين يحسبون التردد كلاً ما يحمل معنى . . ! وما أعجب حججهم التي يدللون بها على صحة دعاويهم ! إنهم يرون أن الحس أداة الإدراك الوحيدة ، ودليلهم على هذا أنهم لا يعترفون بشيء وسيلة للإدراك حقيقة ١٩ .

كان طبيعياً بعد هذا أن ينكروا وجود شيء اسمه عقل ، إن التفكير عندهم مجرد حركات في عضلات الخنجر ١ وبهذه الحركات يفترق الناس بعضهم عن بعض ١ ألم يكن « پارمنيدس » Parmenides على حق حين قال منذ نحو خمسة عشر قرناً من الزمان — وكأنه كان يرد على المعاصرين من هؤلاء الوضعيين — إن الخبرات التي تهبأت لنا فعلاً ، لا تسكني قط في توحيدهم معرفتنا بالكون . . . ثم كيف يمكن للانطباعات الحسية التي تحدث عنها اليوم أن تفكر وتتصور وتتحيل وتمتدكر وتستنبط وتقوم بسائر العمليات العقلية ١٩ .

وقد كان أتباع الوضعية المنطقية يرون أن القضية لا تكون ذات معنى ، ما لم تكن صورة منطقية للواقع ، وعلى حد تعبير « فتيجشتاين » : لكي نعرف ما إذا كانت الصورة المنطقية صادقة أو كاذبة ، يجب أن نقارنها بالواقع ^(١) ومن الطريف أن نعرف أن هذه الوجهة من النظر قد عرفت منذ نحو ثمانية عشر قرناً من الزمان

هذه فإلسوف اسكندراني تجريبي شك ، هو « سكستوس امپريكوس » ^(١) ولنا
فقال هذا لا حول من اتباع الوضعية المنطقية ، فإن قسم نواة المذهب الفلسفي الحديث
— أيا ما كان — لا تسيب أحبابه أبداً ، وإنما تذكر هذا على سبيل
التاريخ وحده .

قال أتباع التجريبية المنطقية إن كل ما لا يمكن التحقق من صوابه في حدود
الخبرة العلمية فهو كلام غير ذي معنى ، ومن هنا جاء اعتقاد الفيزيائية
في كل صدد ، ولعل الأدنى إلى الصواب أن يقال إن هذه العبارات الميتافيزيقية
قضايا ثابتة ، وإن تذكر الثابت من صوابه أو خطئه بأساليب الوضعية المنطقية ،
وإنما أننا أن ننادي بتهور هذه الأساليب إذا أضفنا إليها وسائل أخرى تصلح
للتعبير مثل ما ، العبارات التي لا تحدثنا عن العالم الحسي ، وإن كان معنى هذا
أن نرى نظرة الوضعية المنطقية للبحث العلمي محالاً وغير مجدي ، فلا يصبح الواقع وحده
مختاراً للبحث ، ولا تغفل الخبرة الحسية وحدها أداة الثابت من صدق العبارات
أو كذبها ، وعزيم تم تدعى الوضعية المنطقية ويمار كيانها : إنها في رأينا تدبر
بأنها تتأثر وتؤثر بالمتغيرات الحرة ، نشأت كإنجاز مستقل بعد حرب عالمية
مسترة الأوار ، حسمت تفكير الناس في عالم الواقع الأليم ، وأطاحت بالقيم
في دنيا الحق والخير والجمال ، ومنت هذه الوضعية في ظل حرب عالمية طاحنة
أسررت ، زادت الفاس ، فوراً من التفكير النظري الحرد ، وكادت تأتي على ما بقي
من خردهم وتوهمهم من قيم عليا ... ولنا ففكر بهذا ففهم التفكير الوضعي ولا تنتقص
قيمت ، ولا نستخف بما حققه للبشرية من خير ، ولنا كما نشير بما أسلفنا إلى أثر
الحرب في تطرف بعض الاتجاهات الفلسفية الحديثة ، وهذا كله بالإضافة إلى أن
الكثيرين من أساطينها قد عدلوا اليوم في أسمائهم وغيروا من مقومات تفكيرهم .
بل إن اتجاه الوضعيين المنطقيين — وهو حركة موجهة إلى الميتافيزيقا — لم

(١) انظر Barnes, op. cit., p 103 (note)

يبرأ من المنصر الميتافيزيقي . . . فهي — رغبة في تحقيق مهمتها التحليلية — قد بدأت إلى تقسيم موضوعاتها تقسيماً دقيقاً كثيراً ما يتعذر على العقول غير المدققة إدراكه وفهمه^(١) ، مع أن هدف الرضعيين المناطقة هو إيضاح للمبارات وإزالة اللبس والإسهام عن معانيها ؛ ومع أنهم لاحظوا أن الوضعية التقليدية عند أسلافهم لم تخل من عناصر ميتافيزيقية ، وزعموا أن وضعيتهم المنطقية ستكفل بظهورها من هذه العناصر ، أنهم مدعينهم بمثل هذا النقص — إن جاز اعتباره نقصاً — فذهب « كور نفورث » إلى أن الوضعية المنطقية قد احتفظت في باطنها بكل عناصر التفكير الميتافيزيقي ، إذ استبدلت بالعالم المادي الذي يعرفه العالم علماً ميتافيزيقياً من التجربة الحسية وغيرها مما حرصت على اتخاذه موضوعاً للبحث^(٢) ، وحاولت الهرب من الميتافيزيقا برفض البحث في العالم وعلاقة الفكر بموضوعه ، فتأدى هذا الرفض بأصحابها إلى مناقشات ميتافيزيقية عقيمة ، وليست « الديانطيقا » — أي البحث في دلالات الألفاظ — إلا نظرية ميتافيزيقية^(٣) ، وإذا صح هذا وكان الموقف الذي وقفوه قسماً ، تهدم الأساس الذي شادت عليه الوضعية المنطقية بنياتها ، وتحقق في أتباعها قول أرسطو : « إن من ينكر الميتافيزيقا يتقلد من ميتافيزيقاً » . . . ومع هذا الذي أسلفناه — وهو قليل مما يمكن أن يقال في دحض هذا الاتجاه — لا يزال لهذه الفلسفة أنصار أكثر يدافعون عنها في حماسة قد لا يمحتملها منهج البحث العلمي^(٤) . . .

(١) Arthur Pap, op. cit., p. 477

(٢) M. Comforth, In Defence of Philosophy, 1950, p. 104

(٣) ibid, ch. IV., p. 85 ff.

(٤) عرض صديقنا الدكتور زكي نجيب محمود — في معرض دفاعه القيم عن الوضعية المنطقية في كتابه شرافة الميتافيزيقا ص ٢٤ وما بعدها — إلى تنفيد بعض الحجج التي استند إليها خصومها في دحضها ، فروى عن « بارتر » قول : « إن محاولة دحض الميتافيزيقا بالتحليلات اللغوية ، إن هي إلا إسكولائية جديدة . . . ولئن أراد رجال النصور الوسطى فلسفة أن تكون خادمة تابعة للدين ، فهولاء المحدثون — من الرضعيين المناطقة — يريدون لها أن تكون خادمة —

على أن الوضعية المنطقية لا تصادف عند بعض المؤرخين شيئاً من التفدير والاهتمام ، وقد وضع أكبر مؤرخي الفلسفة من الفرنسيين كتاباً أرخ فيه الفلسفات المعاصرة فأشار فيه إلى هذا الاتجاه مضمراً في سطر واحد ذكر فيه للذهب الشكلي لمص الذي نادى به مدرسة فيينا التي تشتمل نفسها بمعنى القضية وليس بصدقها أو كذبها .. !! ولم يزد على هذا شيئاً ..^(١)

حسبنا هذا في مناقشة هذا الاتجاه المعاصر ، وسنعود إليه بعد في مناسبات أخرى^(٢) ، ولنعقب بكلمة عن :

« ثابتة العلم » وعقب الدكتور على هذا المؤلف بالسخرية منه لأنه يميز شخصونه بأنهم جعلوا أنفسهم أشياء لا سكولائية المصور الوسطى .
وبالرجوع إلى نص « بارنز » لم نفهم منه ما يدل على أنه يسوق هذه العبارة كمحجة يقوِّض بها الوضعية المنطقية ، وإنما أورد عبارته في سياق تاريخي يهدف به لتقص هذه الوضعية فيما بعد ، إذ مهد « بارنز » لعبارة السائلة الذكر بصفحة يقول في بدايتها : « قبل أن نمرض لمناقشة حجة الوضعية المنطقية الحديثة على الميتافيزيقا ، مُدَّتْ نظرة إلى الحملات التي شنت عليها منذ أيام أرسطو ، ثم عرض المؤلف بعد هذه العبارة - في إشارة موجزة - إلى شكك الإغريق للذين أنكروا إمكان العلم بالحقائق والأشياء ، وإلى مفكرى المصور الوسطى الذين رأوا أن مصير للنفس وطبيعة الألوهية وخلق الكون حقائق نزل بها الوحي ، ولا مجال فيها للنظر العقلي ، ثم عقب بذكر وجه الاتفاق والاختلاف بين هذه الحملة الدينية وحملة الرصعية المنطقية الحديثة ، اتفقنا - في رأيه - في إنكار قدرة العقل على التغلغل إلى أمرار الكون المحجب ، واختلفنا في أن حملة مفكرى المصور الوسطى على الميتافيزيقا كانت باسم الدين ، بينما كانت حملة الوضعيين المعاصرين باسم العلم ، ثم روى « بارنز » بعد هذا أن لواء هذه الوضعية تبدو في حمية باركلي وهيوم ووضعية أوجيست كرفت ... الخ .

ولكن صديقاً زكي يضيق بالعبارة السائلة الذكر كما كانت حجة الحجج التي استند إليها « بارنز » في تقويض الوضعية المنطقية ، ويقول في فقد « بارنز » إنها لمعجب من فقد كهذا يوجهه استاذ للفلسفة يعرف أنه بدل أن يقول للمفكرين أين أخطأوا ، فهو يعيرهم بأنهم يجعلون أنفسهم أشياء لا سكولائية المصور الوسطى . والواقع أننا لا نرى في عبارة « بارنز » ما يستدعي السخرية ، لأنها وردت في سياق تاريخي موجز ، ومن غير أن تكون حجة قيلت لتقويض الوضعية ، وإنما ساقها صاحبها في تمهيد يسبق الحجج التي ينوي ذكرها لتفنيد هذه الوضعية ونقضها (انظر W. H. F. Barnes. The philosophical Predicament 1950. P. 23-24)

(١) انظر E. Bréhier في كتابه Les Thèmes Actuels de la Philosophie

الفصل ١١ في فقد البادئ ص ٦٠-٦١ .

(٢) منها حديثنا من موقفها من فلسفة الأخلاق في الفصل الثالث من الباب الرابع .

وجه الحاجه الى ما بعد الطبيعة :

أشرنا إلى أن العلوم الجزئية لا تستوعب مجال الدراسات ، ولا تستغرق موضوعات البحث كلها ، ورأينا أن الفلسفة التقليدية في وسعها أن تتفادى هذا النقص وتضيف إلى ما قلناه أن أرسطو — في معرض التفرقة بين لفلسفة الأولى — ما بعد الطبيعة — وسائر العلوم يقول إن كل علم يتخذ مجالاً خاصاً من مجالات الوجود موضوعاً لبحثه ، وليس من بين العلوم علم يدرس للبحث في الوجود بما هو وجود ، أو كما قلنا فيما سلف من حديثنا إن الرياضيات مثلاً تبحث في الوجود من حيث هو كم — سواء كان عدداً (الحساب) أو شكلاً (الهندسة) — والطبيعات تبحث في الوجود من حيث هو متغير ، فالطبيعة تبحث في خصائص الأجسام دون نظر إلى طبيعتها ، والكيمياء تبحث في تركيب الأشياء ودرجتها إلى عناصرها . . . ومثل هذا يقال في علم النفس الذي يدرس القواصر النفسية . . . وليس بين العلوم جميعاً علم يعرض للنظر في الوجود ككل غير مفصل إلى موجودات محسوسة وإنما يتناوله بما هو كذلك ، فهذه هي مهمة ما بعد الطبيعة^(١) .

هذا إلى أن العلوم الجزئية تفرض وجود مدركات عقلية أو قضايا أولية وتستخدمها كقدمات أهم من مقدمات هذه العلوم دون أن تدال على صحة هذه الافتراضات ، لأن هذا يخرج العالم عن علمه موضوعاً ومنهجاً ، فمن ذلك أن عالم الهندسة يبحث في قوانين للسكان ويفترض قوانين بديهية عقلية سابقة على التجربة كقوله إن الخطين المتوازيين لا يلتقيان مهما امتدا ، أو أن الكميات المتساوية متى أضيفت إلى كميات متساوية كان الناتج كميات متساوية ؟ وعالم الطبيعة

(١) قارن : W. Fleming, op cit, p. 257-8

يفترض وجود المادة ويسير من هذا الفرض إلى وضع قوانين ، ويفترض قانون
القيمية أو قانون عدم التناقض باعتبارها بدسمة قبلية سابقة على كل تجربة ، ومثل
هذا يقال في كل علم من العلوم الجزئية ، وليسكن أسداً من العلماء لا يعرض لدراسة
المسكان وطبيعتهم أو المادة وحقيقتها أو صحة قانون القمية أو التناقض ، لأن البحث
في هذه الموضوعات لا يدخل في عمل العلم ولا يماذج بمناهج التجريبية وإنما هو
مهمة البحث الميتافيزيقي ، وعن عناصرت الحاجة إلى وجود ما بعد الطبيعة حتى
يشتد حدة هذه الافتراضات التي تبدأ بها العلوم الجزئية وإلا قامت هذه العلوم
— في نظر المفكر الحايك — على أسس واثية وانتهت بذلك إلى نتائج ساحقة^(١) .
وواقع أن الناس يشعرون بحاجتهم إلى ذلك العلم كلما شعروا بنقص العلم
الطبيعي ، والطبيعية وعلم قدرته على معالجة الرغبات الإنسانية ، أو أحسوا بالتناقض
بين الأدلة في حياتهم الاجتماعية أو علاقاتهم السياسية ، وفي الإنسان رغبة
بصورة تجعل على التفكير طبيعة الوجود وتصوره في صورة مثالية كاملة تقابل
برهنا تمام العالم المادي الذي يعيش فيه^(٢) .

سأحاول أن أيقظ على رأي الوضعيين في المسألة عمار الضيق — أي ما بعد
الطبيعة الذي يشمل مبحث الوجود والمعرفة — أما عن مبحثهم من مبحث القيم —
الذي يشمل علم الجوار وعلم الأخلاق وعلم المنطق — فقد أسلفنا رأيهم في أن
ما يتوضع مناهج مبحث التعبير يدخل في نطاق العلم ، وأما ما لا يستطيع هذه
المناهج مبحث فيه مبحث ومضيق للوقت ، ومنه هذا أنهم يلجئون في اصطلاح
المناهج التجريبية في العلوم الثلاثة السالفة ، وقد أشرنا إلى جهود « تين » في علم
الجمال ، « جوبلو » في علم المنطق ، و « ليثي برول » في علم الأخلاق ، بل أرادوا من
مناهجهم التجريبية إلى ما أثر العلوم التي كانت على اتصال بالفلسفة ثم انفصلت عنها

(١) قار : p. 174-b op cit Fietcher

(٢) Kälpe, op. cit, p. 27-

— كمال النفس (وقد أُلحنا إلى جهود « ريبو » في هذا الصدد) وعلم الاحتياج —
وقد عرفنا موقف « دوركايم » من إنعزاده للمناهج التجريبية — وما لا يخضع
لمناهج التجربة من وجوه البحث يخرج من نطاق العلم ويصبح عبثاً يقال فلسفية
شأنه في نظر الوضعيين شأن الفناء وما يدخل في بابيه !

والرأى عندنا أن الحركة التجريبية الوضعية التي غزت العلوم الفلسفية خيم
برتفع عن كل شك بشرط ألا تنهض هذه الثورة بالقضاء على العلوم للسيارية
الأصلية لأنها تستند إلى مبررات قوية مكينة ، كما سنعرف في الباب الرابع عند
الحديث على موقف الوضعية المنطقية من هذه العلوم .

وإل من الإنصاف — بعد كل ما قلناه — أن نقول إن ما بعد
الطبيعة قد صمد لحالات خصومه — قداماء ومحدثين — لأن التفلسف طبيعي
لكل إنسان فائق ؛ إلى ما أصدق أرسطو حين قال : فلنتفلسف إذا اقتضى
الأمر أن نتفلسف ؛ فإذا لم ينتض الأمر التفلسف وجب أن نتفلسف لنثبت
أن التفلسف لا ضرورة له ! بل لكل الذين أرادوا تقويض الميتافيزيقا والتبيل من
أهلها تصديق فيهم كلمة أرسطو : إن من ينكر الميتافيزيقا يتفلسف ميتافيزيقاً ! وإلى
مثل هذا المعنى ذهب « برادلي » حديثاً ، ومن هنا صبح اعتبار الوضعيين الذين أنكروا
الفلسفة الميتافيزيقية فلاسفة ؛ حتى قال عنهم « چاويه » و « سيای » P. Janet
& G. Séailles : إنهم الفلاسفة الذين يقاخرون بأنهم ليسوا بفلاسفة ... ! إن
موقفهم في إنكار الفلسفة موقف فاسق لا محالة !

حسبنا هذا عن موقف الوضعيين من إنكار ما بعد الطبيعة ... ! وقد أشرنا
في مطلع الفصل الأول من هذا الباب إلى أن ما بعد الطبيعة يُطلق عند البعض على
مبحث الوجود ونظرية المعرفة ؛ وأفردنا هذا الباب للمبحث الأول ؛ فلنشرع في
دراسة نظرية المعرفة — في الباب التالي — باعتبارها المبحث الثاني من مباحث
الفلسفة الرئيسية الثلاثة :

مصادر الفصل السالف

بالإضافة إلى المصادر المذكورة في هوامش الصفحات وصلب الكلام يمكن
الاطلاع على المصادر التالية :

- Saw, R., The Vandication of Metaphysics, 1951
Joad, The Critique of Logical Positivism
Weinberg, J. An Examination of Logical Positivism
Berthelot, Principes de Métaphysique et de Psychologique
Liard, La Science Positive et la Metaphysique
Fouillée, A., Le Mouvement Positiviste et la Conception
Sociologique du Mond
Vacherot, La Métaphysique et la Science ou Principes de
Métaphysique Positive
J. Rig, La Philos. Posit. resumè
E. Littrè, A. Comte et la Philosophie Positive
Ayer, A., J, Foundations of Emperical Knowledge
Carnap, R., (1) Intr. to Semantics, 1942
(2) Logical Syntax of Language, 1937
(3) Philosophy & Logical Syntax 1935
Ducasse, C.), Philosophy as Science, 1944
Losise Leard, Science Positive et métaphysique
Holmes, E., Philosophy without Metaphysics
O. Neurah, Le Développement du Circle de Vienna et l' Avenir
de L'Empirisme Logique, 1935
C. W. Morris, Logical Positivism, Pragmatism & Scientific
Empericism, 1937

الباب الثالث

الأبستمولوجيا أو نظرية المعرفة

تمهيد في مجال نظرية المعرفة

- الفصل الأول : إمكان المعرفة

الفصل الثاني : طبيعة المعرفة

الفصل الثالث : منابع المعرفة وأدواتها

الباب الثالث

الاستموازجيا أو نظرية المعرفة

انصبّ الباب السابق على أولى مشاكل الفلسفة الثلاث ، ونعني بها « مبحث الوجود » كما تصوره السقليون ومن جرى مجراهم ، وعاجه التجريبيون والوضعيون ومن ذهب عندهم — قدماء كانوا أو محدثين — وبقي علينا أن نعالج المشكلتين الأخرين في باين تالين ، نتناول « نظرية المعرفة » في الباب التالي ، بقصوده الثلاثة ، نعالج في أولها إمكان المعرفة أو القدرة على إدراك الحقائق بين منكريها من الشكّ ومؤيديها من أهل التيقن معي ، إذا ثبت إمكان العلم بالأمياء تحدثنا في الفصل الثاني عن طبيعة المعرفة والنزاع الذي دار بينهما بين أصحاب المذاهب الواقعية وأصحاب المذاهب المثالية — قدماء ومحدثين — وعقبنا في الفصل الثالث بالمبحث في منابع المعرفة وأدواتها — عند السقليين والتجريبيين — ومن ذهب مذهبهما .

فإذا فرغنا من دراسة المعرفة في هذا الباب ، أفردنا الباب الرابع للمبحث في مشكلة القيم .

مجال نظرية المعرفة

كان البحث في مجال نظرية المعرفة مثاراً للجدل بين الباحثين ، غلط بعضهم بينها وبين علم المنطق على اعتبار أن المنطق يبحث في القوانين الصورية للمعرفة الإنسانية ، وذهب غيرهم إلى قصر مجالها على كيفية تحصيل العلم أو كسب المعلومات ، ومن ثم كانت في رأيهم فرعاً من فروع علم النفس يعرض لدراسة العمليات العقلية التي يقوم بها العقل واعياً في كسب معلوماته — كالإدراك الحسي والتخيل والتذكر والتفكير ونحوه — وترتب على هذا أن تعتبر نظرية المعرفة علماً جزئياً لأن علم النفس الذي أُلحقت به قد أصبح اليوم في عداد العلوم الجزئية ، وأن تقوم على علم النفس وتدعن لصحة قضائاه ، وأن يرغم العلوم الجزئية التسليم بها أو اتخاذها أساساً لمباحثها

ولسكن نظرية المعرفة عند جبهة الباحثين فيها أوسع محالاً مما افترضت مثل هذه النظرات الضيقة ، لأنها تعرض للبحث في إمكان المعرفة ، فتواجه مشكلته الشك في الحقيقة أو اليقين بها ، والفرقة بين المعرفة الأولية التي تسبق التجربة *a priori* والمعرفة التي تجيء اكتساباً *a posteriori* وتدرس الشروط التي تجبر الأحكام الممكنة أو التي تبرر وصف الحقيقة بالصدق المطلق — إن كان هذا ممكناً .. كما تبحث نظرية المعرفة في الأدوات التي تمكن من العلم بالأشياء وتحدد مسائل المعرفة ومناحيها ، كما تدرس طبيعة العلم بما هو كذلك ، وتهتم بمعرفة اتصال قوى الإدراك بالأشياء المدركة وعلاقة الأشياء المدركة بالقوى التي تدركها .

وفي هذا ما يكفي رداً على الذين خلطوا بينها وبين المنطق أو علم النفس أو غيره من العلوم الجزئية ، فإن المنطق يبحث في القوانين الصورية للتفكير الإنساني ، وتدرس العلوم الجزئية مادة المعلومات — كل منها في مجال اختصاص ،

١٦ أما نظرية المعرفة فتعرض للبحث في عادة المعرفة في صورتها العامة ، فيدخل في مجالها البحث في بعض المقولات التي تعرض كافة العلوم الجزئية بحثاً وتستخدمها استناداً إلى ذلك من غير أن تعرض لدراستها ومعرفة صوابها أو خطئها .^(١) ولو صحت فتارة الذين ياحتمونها بعلم النفس لا تقطعت صلتها بالفلسفة وخرج من مجالها البحث في صدق المعرفة أو كذبها وفي إمكان العلم إطلاقاً ، وبغضاق مجالها حقيقة ألا يقوم على أساس .

إن نظرية المعرفة بالوضع الذي اختلفناه علم تلتقي أساسى وليس علماً جزئياً ، ولا مبررة باعتراض الذين يقولون إن العلم أداننا في تحصيل المعرفة ، وهو في الوقت نفسه راسيتنا في الحكم عليها ، فكيف تبصر الحكم على صحة المعرفة أو خطئها ؟ إذا صحت التراضى تلتقي حكماً في صواب الحرية وخصياً وحسب التسليم بالمعرفة باعتبارها تلتقي ، وعندئذ يكون من التبعث النظر في صحة المعرفة إطلاقاً وإذا جعلنا حكم النظر على المعرفة موضع شك وجب أن نذكر في قدرته على تحصيل الحقيقة الصادقة ، ومن ثم لا يكون لدينا قياس تيسر به صواب المعرفة أو خطئها ، من اعتراض لها نبحث أو انتزاعاً نظرية المعرفة بحثاً في كيفية تحصيل المعرفة ومعرفة تراضى أسلفنا بيان تهايمه لأن جعل النظرية موضع شك من مبادئها^(١) .

تلك من نظرية المعرفة تنصب على طبيعة المعرفة التفسيرية وتفسير ما عييتها ، ويحرص من لدراسة أحوالها وأدواتها ، وتقول بالبحث إمكان قيامها أو الشك في وجودها ، ويمكن البحث في طبيعة المعرفة أو هي أدوات كسبها يقوم على افتراض القول بإمكان قيامها ، ومن صفات المبدء دراسة إمكان المعرفة وعرض ما قيل فيه شيئاً وإثباتاً حتمياً إذا ثبت لابد أن إدراك الحقيقة في مقدور الإنسان عييتها بالحدوث من طبيعة المعرفة وأدواتها .

الفصل الأول

إمكان المعرفة

تمهيد - أ : مذهب الشك - الشك الأپستمولوجي - ب : مذهب اللّيقن : تمهيد
في الشك المنهجي - بعض أماليب اليقين

تمهيد :

الذين عرضوا للبحث في طبيعة المعرفة وأدواتها ومنابها كانوا يفترضون وجود المعرفة الصحيحة وإمكان اكتسابها ، وهذه الثقة بالعقل أو غيره من أدوات المعرفة كانت مشاراً للشك عند بعض الفلاسفة ، إذ أخضعوا هذه الأدوات لحك المكذّب واتهموا من نقدها إلى التردد في التسليم بإمكان وجود معرفة صحيحة أو قدرة على إدراك حقيقة ا

، كان طبيعياً أن يعتمدى لتفنيد مذاهب الشك فلاسفة آخرون رأوا إمكان قيام المعرفة الصحيحة - وأثبتك هم أصحاب مذهب اللّيقن أو الاعتقاد Dogmatism في مختلف صوره .

إذن فالشك - كنهظرية في المعرفة - Scepticism يراد به التوقف عن إصدار حكم ما استناداً إلى أن كل قضية تقبل السلب والإيجاب بقوة متعادلة ، وأن أدوات المعرفة من عقل أو حواس أو غير ذلك لا تكفل اليقين ، وقد اتخذ للشك صوراً شتى سنعرض لها بعد قليل .

أما مذهب اللّيقن فيراد به أصلاً إقرار عقيدة أو مبدأ على أنه صادق من غير داييل يكفى لدرجة عليه ، وأريد به في الفلسفة إمكان اكتساب معرفة صادقة دون حد تقف عنده قدرة الإنسان على تحصيلها^(١) .

وقد صَنَّف « يكون » الفلاسفة إلى أصحاب نزعة تجريبية ودعاة تيقن ،
فالأولون يستندون إلى مجرد الملاحظة الطارئة كالملة تقع بأن تكسب مواد غذائها
لستهاك فيما يبد ، أما الاعتقادي — أى صاحب اليقين وهو الفيلسوف
العقل — فيشبه العنكبوت يغزل نسيجه من مادته ، ويثير الإعجاب بدقة صنمه
ومهارته ، ولكن النسيج رقيق تموز المنة ولا ينفع به أحد ، وبين الملة
والعنكبوت تقف الفحلة — الفيلسوف الحق — تجمع مادتها من الأزهار والبساتين ،
وبقائها التي تتميز به تعمل وتكد حتى تمثل المادة وتقبلها حقيقة ، والفلسفة
الصحيحة عند يكون أشبه ما تكون بعمل الفحلة ^(١) .

وفي عهد « كانط » Kant انصفت باليقين مذاهب فلسفية أقامها أصحابها من
غير أن تسبقها دراسة لمقدماتها وبحت في مدى صحتها ، واعتبر « اليقين » أسوأ
للعقل مخلو من كل نقد ، ويفترض أصحاب القدرة على اكتساب معرفة صحيحة بغير
بحث في طريقة اكتسابها ؛ ولكن المذهب القدي Criticism عند « كانط »
قد تسكّل بتقويض مذهب اليقين في مجال الفلسفة ، فما من فيلسوف ينكر اليوم
أن نتائج الأبحاث النظرية المجردة أقل في مراتب اليقين من نتائج الأبحاث
التجريبية في العلوم الجزئية ، وقد اختفى تبعاً لذلك زعم دعاة اليقين القائلين بأن
قدرة الإنسان على اكتساب المعرفة الصحيحة لا تقف عند حد ^(٢) ؛ وإذا كان
التيقن كذهب في المعرفة قد توارى اليوم فإن الشك كمظنية في المعرفة قد اختفى
بدوره وإن تحول الشك إلى منهج من مناهج التفكير على ما سنعرف بعد قليل .

(١) لعله يريد أصحاب التيقن « العقليين » فإنهم يستقرون المعرفة الصحيحة من العقل — لامن
الخارج — ومذهبهم في نظره كنسج العنكبوت ، وحل الفلسفة عنده يشبه عن الفحلة من حيث
إنها تقوم على جمع المادة التي تتصل بموضوع الدراسة ثم تصنيفها ووصفها ومقارنتها ...
حتى تعرف صورة العاهرة التي تستغل لصالح الإنسان — كما أنشأ من قبل — وإن كان الواقع
أن التجريبيين القدامى يعتبرون من أهل التيقن ، وإن كانت المعرفة العلمية في الوقت الحاضر
تعتبر احتمالية أو ترجيحية وليست قطعية كما عرفنا من قبل .

(٢) Kiiupe, op. cit, p. 188 & Jerusalem, p. 58

فلتحدث قليلا عن الشك واتجاهات أهله ، ثم نقب على هذا بالحديث عن
التين وحجج دعائه على أن يمكننا هذا من إصدار حكم صحيح بصد
المعرفة الصادقة :

(١) مذهب الشك Scepticism :

يحمل الشك دلالاتٍ شتى ، وصرده الخلاف في معانيه إلى أنه يطلق على
مجالات مختلفة ، وأظهر صور الشك ما يقال منه نظرية في المعرفة ، ومنهجاً للتفكير ،
وإنكاراً لقواعد الدين ، فلنفرق بين هذه الصور في إيجاز :

إذا عرض العقل لدراسة مشكلة ثم عجز عن فهمها أو تقديم حل لها أو عز
عليه أن يتوصل إلى يقين بصددها مال إلى التوقف عن إصدار حكم بشأنها ،
وتعليق الحكم Suspension of Judgment هو المراد بالشك كمنظريّة في المعرفة ،
ومن هذا اصطنع هذا الشك بصفة سلبية خالصة .

فإذا اصطنع الباحث الشك منهجاً للتفكير فافترضه بإرادته ليخلص عقله من
معلوماته توطئة للتفكير فيها بنفسه دون أن يتأثر في بحثه بمعلوماته السابقة كان
الشك هنا منهجاً للتفكير .

فإذا انصب الشك على معتقدات يتفق الناس على التسليم بها قيل إن هذا
إنكار أو عدم اعتقاد disbelief وهو يتضمن الإلحاد في الدين atheism^(١) ،
وبين هذا الإنكار والشك في الفلسفة خلاف : إن الإنكار نقي اعتقاد في أمر ما
منضمناً الاعتقاد في أمر إيجابي يقابله ، فإذا أنكرت أن الأرض ثابتة تضمن
إنكارك إمكان الاعتقاد بأنها متحركة ، وإذا أنكرت المبدء وجود الله انطوى
إنكاره على إمكان الاعتقاد بوجود إله آخر ، والمعروف أن الاعتقاد في قضية

Cf. Maccoll, N., The Greek Sceptics from Pyrrho to Sextus, (١)
p. 13-14

Hicks, R. D., Stoic, Epicurean, p. 312

يتضمن احتمال إنكار حكمها^(١)، ومن هنا ذهبت الدراسات السيكولوجية الحديثة إلى اعتبار الاعتقاد والإنكار — أو الإيمان والإلحاد — مظهرين لحالة نفسية واحدة^(٢).

بل إن الإنكار كالإلحاد من حيث إنه يتضمن إصدار حكم سلبى فى قضية ما، فنكر القول بثبات الأرض يصدر حكماً ذهنياً باعتقاده فى دورانها ... وليس نداء على الخلل فى الشك الإستمولوجى المنه — كمنهية الحكم — نوتف عن إصدار حكم ما — إيجابياً كان أو سلبياً — نالذى « يشك » فى كروية الأرض مثلاً بمنع — كتنال — عن إصدار حكم بكرويتها أو عدم كرويتها على السواء، أى أنه لا يدعى من أمر كرويتها ما يحمله قادراً على إثباتها أو نفي إثباتها وهذا هو الشك، والفرق واضح بينه وبين الإنكار — أو عدم الاعتقاد — إذ تمان بين من يصدر حكماً سلبياً ومن يتوقف عن إصدار الحكم — سلبياً كان أو إيجابياً —.

نذا إلى خلاف آخر فى موضوع كل منهما، فالشك الأستمولوجى موضوع المعرفة الصحيحة، فهو تردد يعنى صاحبه عاجزاً عن إدراك حقيقة ما، غير ناطق إلى وجود أداة تمكن صاحبه من اكتساب علم صحيح، أما الإنكار — وهو الإلحاد بمعناه الدبنى — فهو موضوع الاعتقاد لمسلم بين الناس، وقد يعجز عن اللاأدرية والتردد الذى يبدو فى تعليق الحكم إلى مرتبة الإنكار الذى يقوم على مطلب الاعتقاد فى أمر أو نفي القول بصحة، ومن هنا تضمن الإنكار إصدار أحكام سلبية.

وقد نوتف من هذا الخلاف إمكان الجمع بين الشك الإستمولوجى والاعتقاد بالأديان والسرف القاسم وغيره من مقتضيات الحياة العملية، ومن الطريف أن تاريخ

(١) Starbuck, art. Doubt, (in Hastings's Encyclopedia of Religion and Ethics)

(٢) W. James, The Principles of Psychology, vol. II, p. 245

الشك الإستمولوجي (الفلسفي) يشهد بأن دعائه كانوا جميعاً — قدماء ومحدثين —
مؤمنين بالدين السائد في عصرهم والعرف الشائع في بلادهم ، وأصدق شاهد على
هذا إماما الشك القديم والشك الحديث : بيرون + ٢٧٥ ق . م Pyrrho
ومونتاني + ١٥٩٢ م Montaigne — كما سنرى بعد قليل .

الشك الإستمولوجي : Epistemological Scepticism

نشأ الشك الإستمولوجي حين انفصلت الفلسفة عن اللاهوت وأخذ بعض
دعاتها يهاجمون المعتقدات الدينية للقضاء على نفوذها وسيطرة رجالها ، واختص
فرع من فروع الشك — بمصناه الواسع — بالبحث في إمكان التوصل إلى المعرفة
الصحيحة ، فكان هذا هو الشك في نظرية المعرفة .

وهذا الشك الإستمولوجي مردّه إلى الشعور بالحاجة إلى معلومات تُسلم
عما حبا إلى الاقتناع . ومن ثم فهو يمتنع عن إثبات الحقائق أو نفيها ، وليس أدلّ
على غلبة الشك في هذا الاتجاه ، أو على دقته في تحديد موقفه من قوله : إني
لا أعرف شيئاً ؛ بل لا أعرف أني لا أعرف شيئاً ! أي أنه يشك حتى في أنه
يشك ! فإذا كان سقراط قد رأى — تفسيراً لوصف كاهنة داني له بأنه أحكم
أهل عصره ، لأنهم جهلة لا يعرفون أنهم جهلة ، أما هو فجاهل يعرف أنه لا يعرف
شيئاً ، فإن هذا الحظ الضئيل من المعرفة لا يبيحه الشك لنفسه ؛ إنه ليس على
يقين حتى من أنه يشك ؛ فهو شاكٌّ في أنه شاكٌّ ! ولو زعم أنه يشك لأثبت بهذا
أنه يعرف حقيقة هي أنه يشك ولناقض بهذا نفسه ! فإن قوام الشك الحقيقي المطابق
قول بيرون إن كل قضية تقبل السلب والإيجاب بقوة متعادلة ، بيد أن هذا الشك
يتناول المعرفة ولا يشمل المعتقدات الدينية ، ولا يتضمن الوجدانات ، وقد فطن
بعض الباحثين من القدماء إلى هذه الحقيقة ففرّق « سكستوس إمپيريكوس »
Sextus Empericus منذ ثمانية عشر قرناً من الزمان بين مدرسة « بيرون »

والأكاديمية الجديدة بقوله إن الأولى هي مدرسة الشكاك الذين يُدّعون الحكم ويتوقفون عن إصداره ، أما أتباع الأكاديمية فإنهم يقررون أن المعرفة اليقينية لا يمكن اكتسابها — وبهذا يصدرون حكماً قاطعاً جازماً^(١) ؛ وقد ذهب معظم القدماء من الكتاب ونقاد المصير الحديث من أمثال «بايل» Bayle إلى التوحيد بين هاتين المدرستين ، أما في القرن الأخير فقد انتصر رأي سكستوس في التفرقة بينهما على الوجه السالف ، فإن الاعتقاد بتوكيد الشك وعدم القدرة على إدراك الحقيقة يتضمن نوعاً من المعرفة ويقوم على إصدار حكم سلبي بصدد ما .

فطن الفيلسوف الإسكندراني القديم «سكستوس إمبريكوس» إلى أن الإنكار disbelief مظهر من مظاهر المذهب الاعتقادي — أو مذهب التيقن — Dogmatism الذي يقرر أصحابه إمكان إدراك الحقائق أو اكتساب المعرفة ، وينكرون تمليق الحكم الذي ينتهي إليه الشك الإستمولوجي ، وتطبيق هذا الرأي على مدارس الشكاك قديماً وحديثاً يجعل الكثير من ألباءها من دعاة المذهب الاعتقادي ، ويجعل الملحدين في المقيدة شكاكاً في الدين اعتقاديين في المعرفة ؛ لأنهم حين يفكرون الله ورسله وكتبه المقدسة يقررون بهذا حقيقة هي عدم وجود الله وما يترتب على هذا من وحى ورسول وملائكة ونحوها .

هذا الذي أسلفناه هو الشك الإستمولوجي بمعناه الصحيح ، ولكن للشك عند الكثيرين من مؤرخي الفلسفة معنى أعم من هذا وأشمل ، لأنه يتضمن القول باستحالة المعرفة ولقطع بإنكارها لا يجوز لا بشو به التردد — كالشك السوفسطائي أو افتقار الثقة في أدوات المعرفة وتفاذي الخلافات التي تنشأ بين الفلاسفة بالاتجاه إلى الأمان وإثبات الترجيح أو الاحتمال — كما فعل أتباع الأكاديمية الجديدة قديماً — وبهذا لا يصبح الشك مقصوراً على الذين أعجزهم التردد عن إصدار

الأحكام لتبادل السلب والإيجاب و كل حقيقة - كالبيرانيين وأتباعهم من فلاسفة الإسكندرية مثلاً .

فأما السوفسطائية فقد ردوا المعرفة إلى الحس ، فأنتهى بهم هذا إلى القول بأن التفكير لا يقع على شيء ثابت ، ومن ثم امتنع إصدار الأحكام وبطل القول بوجود حقيقة مطلقة ، بل تعذر وجود الخطأ ، أنكروا إمكانية إصدار الأحكام العامة لأنها تستلزم أن تكون الفكرة حاضرة في جميع القول مع أن الحقيقة عديم وقت على الفرد - وبهذا امتنع العلم .

صدر شكهم عن روح فتيية مملوءة حيوية ، ولهذا راح يقطع بالنفي ويتحكم ساخراً ويهدم في غير حرج ويحمل على العرف في غير رفق ، إنه لا يتردد في إصدار الأحكام وإن أعوزته بحكم تقدمه في الزمان مناهج اثبتت والله أكبر ، فجزم بإنكار الحقيقة المطلقة وأبطل قيمتها الذاتية لأنه قضى عليها بما هي كذلك ، وأقر مكانها الحقائق الجزئية المتعددة وجاخر بامتناع الخطأ لأن ما يبدو صواباً لا يمرى يبدو في نفس الوقت لغيره خطأ ، وكل منهما على حق فيما رأى لأن الفرد مقياس الحقائق .

زعموا إلى الهدم ومصاداة كل مذهب يتيمى ، رفضوا ما فعله الشكاك جميعاً . استخدام مبدأ إيمان في تنويض مبدأ آخر ، ولكنهم اعتقدوا ما لم يستفقد في صحتة شك حقيقى وهو التسليم بالبدأ الذى استخدموه في التنويض وكانه حقيقة^(١) .

ونعت الأكاديمية الجديدة قديماً منحنى السوفسطائية في الهدم والنقد وزعموا المذاهب الاعتقادية اليقينية ، لقد أساءت الظن بالعقل والحواس أداة لمعرفة ، وأنكرت وجود مقياس للحقائق ، ومن ثم كان رأى أتباعها في استحالة المعرفة البتينية الصادقة ، وإن قالوا ببدأ الاحتمال أو الترجيح Principle of probability

فقالوا إن قضية ما يمكن أن تكون أكثر احتمالاً أو أدنى إلى العواب من قضية
أخرى . فلم يركنوا إلى تعليق الحكم ، وإن كان ٢ أركيلاوس + ٢٤١ ق . م
Arcesilaus هو فيما يُقال أول من صاغ مبدأ الشك الذي يقول : إن الحكم
هو الذي يملك من إبداء رأيه في أي موضوع يرضى له ويتوقف عن إصدار
حكم بعده^(١) — وكان « كارنيادس » + ١٢٨ ق . م — Carneades
بما أن عن شروط الاحتمال وبرراته أكبر شسكات العصر القديم عند بعض
مؤرخي الفلسفة^(٢) .

ويبدو لنا أن ليس بين القدماء من تمثل فيه خصائص الشك — بمناه
تقليد — إلا « بيرون » + ٢٧٥ ق . م ومدرسته واعتدادها في الإسكندرية
على يد « اناسيدارس » — في القرن الأول — Aenesidemus بحجة
المشتركتي أيتد بها ضرورة الشك في المحسوسات . وأداته الثلاثة التي أنكر بها
كلها بالمقولات^(٣) و « أجريبيا » Agrippa — في القرن الأول أو الثاني الميلاد
و « اندى » يستعمل في واضع قوانين الشك الحقيقي^(٤) و « سكتوس إمبريكوس »
Sextus Empiricus (في القرن الثاني الميلادي) وهو الذي بلغ الشك أوج
على يد ، فيما يقول بعض المؤرخين — كان مذهب هؤلاء أصدق صورة للشك
الحقيقي الذي يعلق بالحكم وينكر إمكان العلم بالحقيقة ، على اعتبار أن كل قضية
تحت السلب والإيجاب بثورة متبادلة — فيما تدل إناهم « بيرون » .
يبدو الشك البيروني متعادلاً يائساً متردداً لا يتقوى على إصدار حكم إيجابياً

J. Burnet, art. Scepticism (in Encyc. of Religion and Ethics) (١)

Cf. Zeller, E., Stoics, Epicureans & Sceptics. p. 538-41. Maccoll, (٢)
op. cit., p. 45-8

Cf. Brochard, Les Sceptiques Grecs, et Salisset, Le Scepticisme. (٣)

وفيما سلف مؤلفات Zeller و Patteck و Hicks و Maccoll و Brunet في المصدر السابق وقد خالف فيه رأياً سابقاً له كنه
(٤) انظر بروجي حاص Brunet في المصدر السابق وقد خالف فيه رأياً سابقاً له كنه
في مادة Academy في E-enc of Religion and Ethics

كان أو سلبياً ، فيلوذ بالعرف والتقاليد والمعتقدات الشعبية و يلتصق في رحابها الأمان ، إنه يؤثر للمافية فيمان لا أدريعه التماساً للمعاصرة وطمأنينة النفس كما أشرنا من قبل .

أما ما يسمونه بالشك السوفسطائي فقد كان شك القوى القوي يضيق بالقيم المألوفة في مجال الحق والخير فيتصدى لنقدها وبيان تهافتها والسخرية منها في غير حيلة ولا حذر ، ومن غير أن يقيم للعرف وزناً أو يلجأ إلى التصورات والمعتقدات الشعبية .

وأما شك الأكاديمية الجديدة فقد توسط هذين الطرفين ، لم يتردد ويخرج من ترده إلى تطبيق الحكم كما فعل البيرونيون ، ولم يجزم في أحكامه كما فعل السوفسطائية ، ولكك كان يقتصر ما يقال في الموضوع نأيداً واعتراضاً ثم يؤثر الترجيح ولا يتجاوز إلى اليقين^(١) .

وما دمنا قد أشرنا على الإشارة الخاطفة إلى أسماء الشك عند القدماء فنلخير أن نشير إلى أن ثلباحث يكاد لا يجد في العصر الحديث شكاً إستمولوجياً^(٢) إلا في فرنسا إبان القرن السادس عشر وأنجلترا في القرن الثامن عشر — إن جاز أن يعتبر الأخير شكاً بالمعنى الدقيق ، تمثل الأول فيما بدا عند « كورني أجريبا » + Agrippa ١٥٣٣ و « سانشييه » + Sanchez ١٦١٠ و « مونتاني » + Montaigne م ١٥٩٢ من نقد وهدم وزعزعة للتصورات والحقائق التي كانت توحى للإنسان اليقين في العلم ، فتلاشت المعايير المألوفة للحكم والاختبار حتى ضل الإنسان في عالم أصبح قلقاً ، وانتفى منه اليقين وصار فيه كل شيء ممكناً ، فبرز الشك شيئاً فشيئاً إذ لو كان كل شيء ممكناً لكان معنى هذا أن ليس شيء حقاً .

(١) يمكن في الشك اليوناني الرجوع إلى : الدكتور عبد الرحمن بدوي في « بحريف الفكر اليوناني » ص ٥٧ - ٧٠ طبعة ثانية ، والأستاذ يوسف كرم في تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٣٤ - ٢٤١ طبعة ثانية وكذلك E. R. Bevan, Stoics & Sceptics, 1913. (٢) بمعناه الواسع وهو القطع بالعجز عن إدراك الحقيقة، أو بمعناه الضيق وهو تطبيق الحكم .

وإذا لم يكن شيء محققاً فخطأ وحده هو المؤكد... استمرض « أجريبا » جميع العلوم ثم أعلن - عام ١٥٣٧ - شكه فيها ، وتناول « سانشيه » بالنقد قوتها الفكرية ثم أعلن عام ١٥٦٢ أننا لا نعلم شيئاً بل لا نستطيع أن نعرف شيئاً - لا للعالم ولا أنفسنا - ويحى « مونتاني » فيعلن أن الإنسان لا يعلم شيئاً لأن الإنسان نفسه ليس شيئاً ترك « مونتاني » البحث في العالم الخارجي لأنه عالم ظن راح يلتبس اليقين في نفسه فأنهى من دراسته لها إلى الشك والتفراغ والانتهاه والموت فيما يقول أستاذنا كواريه^(١).

أما في إنجلترا فقد انتصر للشك « هيوم » + ١٧٧٦ الذي لُقّب بالفيلسوف للشك بل سمي نفسه بذلك ، وكان يمتدح قدماء الشكك ويتقوى على اتجاههم ، وقد أنكر المعرفة التي تقوم على العقل ولم ييسط شكه إلى وجود العالم الخارجي أو المعرفة التي تستقوى من التجربة .

تابع « باركلي » في اعتبار العالم الخارجي مجرد وهم - وزاد فقال إن العقل نفسه ليس إلا مجموعة من الإحساسات تتعاقب بتأثير تداعي المعاني والنفى « العلوية » بمنهاها التقليدي حين أنكر رأى العقليين في وجود رابطة ضرورية تقوم بين الملة ومعلوها ، وحين ردها إلى التعود والاعتقاد وتداعي المعاني - كما سنعرف حين نتحدث عن مذهبه التجريبي في الفصل الثالث من الباب الثالث ، وأثار القول بإلغاء العلوية التقليدية زعم العقليين ، وانتهى هذا إلى نوع من الشك ليس هو شك بيرون قديماً أو مونتاني حديثاً ، وإنما كان شكاً بناءً وليس هداماً ، غايته الوقوف على حدود المعرفة الإنسانية بعد رفض الحدود التي أقامها العقليون من الفلاسفة .

(١) A. Koyré, Trois Leçons sur Descartes (1937), p. 13 II. ١٢-١٣

من النسخة العربية كانت جامعة القاهرة (فؤاد) قد استعنت عام ١٩٣٣ الأستاذ كواريه أستاذاً للفلسفة بكلية الآداب ، درس بها بضع سنين كان أثناءها مثلاً طيباً للأستاذ الشاب المهبوب من تلامذته وعارفيه .

حبنا هذا إشارة إلى الشك الأستمولوجى — ضاق معناه أو اتسع — ولكن الشك أزمة في حياة العقل ، إنه يشيع الخبرة في القول ويشير القلق في النفوس ، وإذا طال أمدّه أخرج للصدور وملاها ضعفاً ، والدس بطبيعتهم لا يستطيعون له مع ما يتضمنه في ظاهر الأمر من راحة بال واطمئنان نفس حذع قدماء الشكّاء على ما عرفنا ، والمذول عن طمأنينة اليقين إلى قلق الشك لا يمكن أن يدوم ، ومن هنا كانت كل مرحلة من مراحل الشك تليها مرحلة يقين تشد فيها الدعوة إلى يقين العقل واطمئنان القلب ، يشهد بهذا تاريخ الشك نفسه ، فشك السوفسطائية أعقبه اليقين الذي أكده سقراط وأفلاطون وأرسطو ، وشك المدارس اليونانية المتأخرة تلاه يقين فلسفي ديني صوفي باتصال الفلسفة اليونانية بالروح الشرقية الدينية ، وشك فرنسا في القرن السادس عشر قد أعقبه يقين ديني عند « شارون » Charron وتجريبي عند « بيكون » وأتباعه وعقلي عند « ديكارت » ومدرسته ؛ وشك « هيوم » قد دحضه « كانط » Kant بمذهبه النقدي .

(ب) مذهب النِّيقَن Dogmatism :

إذا كان الشكّاء قد رأوا التوقف عن إصدار الأحكام أو الجزم بإنكار القدرة على المعرفة أو اكتساب العلم اليقيني فإن دعاة النِّيقَن أو الاعتقاديين قد أكدوا قدرة الإنسان على إدراك الحقيقة — واختلفت في هذا مذاهبهم ، وسنمهد للحديث عن النِّيقَن بكلمة عن الشك الذي اتخذ به بعضهم منهجاً من مناهج التفكير :

استطاع دعاة النِّيقَن أن يُقوّضوا الشك كنفارية في المعرفة ، ولكن الشك قد بقي عند الكثيرين منهجاً للتفكير ، والواقع أن الشك لا يساغ في منطق العقل إلا متى أسكرنا على العقل حقه في إصدار حكم من الأحكام ، وإذا صح

أن جميع أحكام العقل باطلة كان من الحق أن يقال إن الحكم بأن الإنسان لا يستطيع أن يعلم شيئاً — وهى دموع الشكاك — حكم باطل أو مثار للشك على أقل تقدير ! إن الشكاك يزعمون أن العقل لا يصلح أداة لإصدار حكم صحيح ، فكيف جاز في عرف المنطق أن يصلح هذا العقل للتسليم بدموع الشك في أن الإنسان لا يعلم ولا يستطيع أن يعلم شيئاً ؟ إنهم يقولون إن العقل لا يقوى على التسليل على صحة قضية ما ، فكيف أمكن عندهم أن يبرهن العقل على صحة الشك وصدى أتباعه ؟ إن الشك كذهب من مذاهب المعرفة متهاافت متناقض يهدم نفسه بنفسه . Self-destructive .

وإذا كان أصحاب الشك — بمناه الراسخ — قد قبلوا القول باستحالة معرفة الصادق أو صلووا بأن تفسير الأشياء غير ميسور ، فإن تسليمهم بهذا حظ من العلم — وإن كان ضئيلاً — وإذا قبلوا القول بوجود هذا الحظ الضئيل من المعرفة فليس ثمة ما ينفذ في عرف المنطق من أن يقبلوا التسليم بالمعرفة على نحو أكيد أمقا وأوسع مدى (١) .

رأى الشاك — بعد كل ما ووجه إليه من حجج — قد بقي عند شك كبير من الفلاحة منهجاً للتفكير ، وقيمت له قيمته في البحث الفلسفي والتي في مختلف صورته ، ومن الخير أن نقف عند هذا الشك المنهجي قليلاً فإنه بدوره يدخل في باب الحديث عن إمكان المعرفة ، وإن كان أدخل في بابها الإيجابي منه في بابها السلبي :

تصريح في ذلك المنهج :

الشك نوعان : حقيقي أو مطلق Real or absolute ومنهجي أو علمي Methodical or academic وقد تحدثنا عن الشك الحقيقي فقلنا إن صاحبه

(١) انظر أيضاً أسباب الشك ونقده Fletcher, op. cit., p. 141-49

يبدأ شاكا وينتهي شاكا ، هو حالة ريب متكاسل يزاول لذاته وبغير إرادة من صاحبه ، ويكون غاية وليس وسيلة إلى غاية أخرى بهدف إلى تحقيقها — كاليقين أو المعرفة الصادقة — إنه نتيجة ووجدان معاً ، إنه يعبر عن تجربة نعيشها وينشأ عن مادة البحث التي نفكر فيها ، ويفرض نفسه على صاحبه ويستعبده فلا يجد مفرّاً من الرضوخ له وبهذا يشل طلائع التفكير ، ومن صور هذا الشك كانت حالة الإنسان في التردد والخلو في الشعور بالحيرة التي وصفتها الدراسات السيكولوجية الحديثة بأنها مرض عقلي حين يصبح الشك عادة تسيطر على صاحبه وتستعبده فتتركز الرغبة في الشك في مزاوله الشك نفسه منعزلة عن النشاط العقلي التوسعي وبذلك تتحول هذه الرغبة إلى جنون الشك ^(١) Doubting mania, Folie de doute

أما الشك المنهجي فهو منهج يفرضه صاحبه بإرادته رغبة منه في امتحان معلوماته واختبار معرفته وتطهير عقله من كل ما يحويه من مغالطات وأضاليل ، وهو يمكن صاحبه من اليقظة بدراسة موضوعه وكأنه لا يعلم عنه شيئاً ، فلا يتأثر بالأخطاء المألوفة أو المضاعفات التي يلقاها عن غيره من الناس أو يقرأها في كتب الباحثين ، والإنسان بطبيعته عرضة للأحكام المتسرة prejudices ، وهذا الشك المنهجي خير طريقة لا تقاوم هذه الأخطاء ؛ إنه خطوة تسلم إلى اليقين أو تؤدي إلى المعرفة الصادقة ، فهو وسيلة وليس غاية في ذاته ، يزاوله الباحث بإرادته ومحض رغبته ومن ثم يسيطر عليه ويستطيع التحرر من شره ، إنه نتيجة عزم من الباحث على أن يشك بنظام وبعقضي مبدأ في أي فكرة يمكن أن تكون مثاراً للشك ^(٢) .

Cf. Baldwin's Dictionary of Philosophy & Psychology art. (١) Doubting mania.

E. D. Starbuck, art. Doubt (in Ency. of Religion & Ethics).

Tuke's Dictionary of Psychological Medicine, E. Ball, art. Doubting mania (Le grand de Saule's, La Folie du doute can be consulted also).

Cf. Keeling, Descartes, (1934) p. 80-81

(٢)

A. Koyré, Trois Leçons sur Descartes, في الدرس الأول في

وقد خلط بعض المحدثين من الباحثين بينه وبين الشك الحقيقي المطلق ،
 فزعمت « باتريك » M. Patrick أنه كان حلة كل نشاط عقلي أو يقظة ذهنية
 أو حركة بحث صر في تاريخ الفكر الشرق والغرب على السواء ، واعتبرت الشك
 البيروني قوة موقظة في تاريخ النشاط العقلي ، وأرجعت إليه كل نزوع إلى النقد
 الصحيح وحرية البحث ، وزعمت أن النهضة العقلية ليست إلا أنار من آثاره
 وضدى لروح الرتاب إذ لو تلقى الناس معرفتهم عن الغير أو استقوها عن تجاربهم
 من غير شك فيها ما ازدهرت الحياة العقلية واستقامت النهضة الفكرية ، إن
 روح الشك البيروني يبدو في زعم أمثال هؤلاء النقاد في اتجاه قوى المقول الحرة في
 معاملهم ، والاعتداد على التجربة العملية في البحث عن الحقيقة كما تبدو هذه الروح
 في منهج البحث العلمي في التفكير ، وليست فتوحات العلم في ماضيه أو حاضره إلا
 أنار من آثار هذا الشك . . . إلى آخر هذه المزاعم الواهية^(١) .

ولعل ما أسلفناه في التفرقة بين الشك اللطاني والشك المنهجي يكفي في
 التذليل على أن هؤلاء النقاد قد أساءوا فهم الشك الحقيقي ، وخطأوا عن جهل
 بينه وبين الشك المنهجي الذي يفرضه الباحث بإرادته طريقاً موصلاً إلى اليقين .
 وإذا كان بعض المحدثين قد وقع في هذا الخطأ فإن من القدماء من فطن
 إلى الشك المنهجي وأكد ضرورة استخدامه في كل بحث نزيه ، فقد اصطنعه
 سقراط حين أخذ يناقش حكماء عصره في معلوماتهم ، ويختبر صحتها ويكشف
 عن حقيقتها بإثارة الشك في صوابها .

إن منهج سقراط في مناقشة محدثيه معروف ، لمنهجه جانبان : سابي هو
 النهك الذي يؤدي إلى تخلص العقل من الأخطاء ، وإيجابى هو التوليد الذي
 يرشد إلى الحقيقة ، في مرحلة النهك يبدو سقراط مع محدثيه وكأنه يتعلم منهم فيسلم
 بأقوالهم مصطنعاً للجهل ، ثم يأخذ في الاستفسار والتساؤل وإثارة الشكوك في صحة

ما يقولون ، وبعضى فى أسئلته مستبطاً من أنوالهم أنكاراً لا تروقه فهم فيبدو بهنا
تناقضهم ! وهكذا ينتهى من مرحلة التهمك إلى تحرير العقل من الأخطاء التى
أرغمه فيها محدثوه من السوفسطائية وهم حكام عصره فيما كانوا يسمون أنفسهم
وبسمهم الناس ! فإذا توصل سقراط إلى هذا أخذ يرشد محدثيه بأدبته إلى
الحقيقة — وهذا هو الجانب الإيجابي فى منهجه .

وذهبن إلى الشك المنهجي أرسطو فى كتابه « مبادئ الطبيعة » وفردنى بينه
وبين الشك الحقيقى ، فأهمل هذا وأبد الشك المنهجي وأوصى بمزاويله عند البدء
بدراسة أى بحث علمى ، إذ وجد أرسطو — فيما يقول — علاقة ضرورية تقوم
بين الشك والمعرفة الصحيحة ، وكشف من عنصر الإيمان الذى يقوم « ظاهراً »
فى هذا الشك النزيه ، ورأى أن من يريد أن يكسب ملكة تمهيد للمعرفة يجد
فى الشك لدى يقوم على التروى والمصير تحقيقاً لغايته ، لأن المعرفة التى تحجب
الشك تسكون أدنى إلى الصواب ؛ « إن الذين يقومون ببصث عصى عن ذخير أن
يسبقوه بشك يزاولونه ، يشبهون الذين يسرون على غير هدى فلا يعرفون الاتجاه
الذى ينبغي أن يسلكوه » فيما يقول هو نفسه ، إن كل حكم يصدره باعترافه بنقصه
أن يسبقه نظر فى الأسباب التى تؤيده والمبررات التى تمارسه .

مثل هذا الشك الذى يتحدث عنه أرسطو خطوة موصلة إلى اليقين ، إنه
منهج يتبع عند اختبار المعرفة وامتحانها أو عند العمل على كسبها .
ومثل هذا الشك المنهجي قد عرفته الدراسات العقلية الحديثة ، يقول هاملتون
Hamilton ١٨٥٦ « إننا نزاول الشك مؤملين أن ينتهى بنا الشك إلى الاعتقاد ،
وقد أبد هذه الحقيقة التحليل السيكولوجى الحديث الذى تناول البحث فى طبيعة
عملية التفكير ، فإن الاعتقاد والإنكار فى رأى للكثيرين من علماء النفس مظهران
لحالة نفسية واحدة — فيما أشرنا من قبل — إننا لا نفكر شيئاً قط إلا بسبب
أننا نستند فى صحة شيء يقابله أو يتناقض معه ، فليس من المعقول أن ننظر إلى

الإنكار على أنه حالة مستقلة تخضع للبحث بعزل عن حالة الاعتقاد ، فإن
المتضاد للصحيح للاعتقاد هو الشك والبحث وليس الإنكار ، ذلك ما يقوله
وليم جيمس^(١) ، ويساق عليه بعض الباعثين بقولهم إن تحليل الشروط العقلية
المتضمنة في اليقين يجعل هذا الرأي السيكولوجي فكرة واضحة بذاتها لا تحتاج
إلى برهان^(٢) .

وإذا صح هذا كان الشك بهذا المعنى ضروريا لكل معرفة صحيحة ،
فقد ذكره Ladd & Ladd في كتابه عن فلسفة المعرفة^(٣) Philosophy
of knowledge إذ يقول : إن الشك والبحث ودخول الرأي وإثباته وظهوره
في مجال المعرفة أو العلم أو التفكير النظري — ضروري في تكوين المعرفة ،
ولذلك إن اكتساب المعرفة وتحصيل المعلومات الصحيحة يقوم على اتجاه عقلي يعتبر
من بالاثبات والملاذرية Agnosticism .

رغم ذلك ، في ديكتات^(٤) في كتابه في مبادئ الفلسفة ، إننا لسنا نفحص
من الحقيقة ينبغي أن نشك في كل ما يعارضنا من أشياء ولو مرة واحدة ، لأننا
كما في مرحلة الطفولة وقبل أن نبلغ طور الرجولة نحكم على الأمور التي تعرض
لأرواستنا تارة شكاً مخاضاً وتارة شكاً مصيباً ، وعند ما كنا لا نحصى استخدام
الحسول كان التفكير من التخلي المتسرع ينمنا من الاعتقاد إلى معرفة الحقيقة ،
ويُنهبنا إلى أن نيس مسألة دليل واضح بين على أننا نستطيع للتخلص من هذه
الأمسكيات ، إذ لم نزال الشك في جميع الأمور ولو مرة واحدة ، فشك في كل
شئ تجد فيه أقل شبهة للزتياب^(٥) .

(١) Cf. W. James, Principles of Psychology, 1890) vol. II p. 284-285

(٢) Edwin Starbuck, etc. Doubt (in Encyclopedia of Religion and Ethics)

(٣) جلد ١٢ من ٢٦٩ من الطب الشك واليقين والمذهب العقلي .

(٤) Decartes, Principes de la Philosophie (٤) قراءة أول . (وانظر ترجمته

الإنجليزية Principles of Philosophy) .

ويكرر هذا المعنى في تأملاته في الفلسفة الأولى فيردى أنه تلقى منذ حداثة سنه آراء باطلة ظاهراً صحيحة ، وأن ما أقامه على أساسها منار لكل شك ، ولذا وجد نفسه محتاجاً لأن ينزع عن نفسه ولو مرة واحدة كل ما سبق له التسليم به من آراء ، وأن يهدم كل ما سبق له أن يدين به من معتقدات ، وأن يشرع من جديد في اختبار معارفه إذا كان يريد أن يقيم في العلم شيئاً ومليداً^(١) .

وفي رسالة بعث بها ديكارت إلى صديقه الأب ميلان Mesland حدد مقصد هذا الشك المنهجي بقوله : إذا كان لديك سلة من التفاح بعضها سليم وبعضه فاسد متلف للبعض الآخر ، فإذا نعمل لتخلص من التفاح الفاسد وتبقى على السليم ألا سبيل إلا بإفراغ السلة كلها من السلة وغصص واحدة واحدة لكي تعيد السليم منه واحدة واحدة ، وتطرح الفاسد بعيداً ؛ فالمقل عند ديكارت حافل بأفكار بعضها خاطئ ، ولا سبيل إلى تطهير العقل من الأفكار الخاطئة إلا بإفراغه من جميع ما فيه ، وهو لا يترك العقل فارغاً وإلا شابه غيره من الشكاك الحقيقيين ، فهو يعمد إليه ما يراه سليماً من هذه الأفكار ، وي طرح عنه الخاطئ منها في ضوء منهجه العقلي المعروف ، فالشك هو محك الصحيح والباطل من أفكارنا وبه يتحرر العقل من أوهامه .

وقد أكد دافيد هيوم أنه أهمية الشك حين قال في بحثه عن الطبيعة البشرية إذا كنا فلاسفة فينبى أن نقوم فلسفتنا على أسس شكية ، بل سمي هذا الشك بالشك الأكاديمي أو العلمي academic وصرح بأنه ضروري لكل بحث تزيه لأنه يبعث على سواصلة النظر في الأمور وإيمان التفكير فيها ومواصلة اختبارها من غير توقف .

(١) Les Méditations Métaphysiques - شامل الأول لها ترجمة انجليزية وأخرى عربية لزميلنا الدكتور عثمان أمين تحت عنوان التأملات .

بعض أساليب التفكير :

أشرنا في مستهل هذا الفصل إلى أن دعاة اليقين يرون أن قدرة الإنسان على اكتساب المعرفة اليقينية لا تقف عند حد ، وأن في وسع أن يتوصل إلى تعريفات للمعاني العقلية المجردة لا تقبل في مراتب اليقين من المعرفة التي تكنسب بالتجربة ، وقد شاعت هذه الفكرة في فلسفة العقليين في القرنين السابع عشر والثامن عشر ، ولم تخل منها فلسفة التجريبيين حتى قدر المذهب النعدي عند « كانط » أن يقوّض هذا الادعاء على ما أشرنا من قبل .

وحسبنا أن نشير إلى موقف فيلسوفين من مذاهب الشك الحقيقي التي أسلفنا بيانها ، عسى أن يجد القارئ في موقف كل منهما ما يزيده اقتناعاً بتهافت الأدلة التي استند إليها الشكّ ، وضمف الأسس التي أقاموا عليها مذهبهم ، وليكن هذان الفيلسوفان أرسطو قديماً وديكارت حديثاً :

وإذا كان الشك السوفسطائي الذي تصدى لنقضه أرسطو لا يعتبر عند الكثيرين شكاً حقيقياً فإن أدلة السوفسطائية في إقامته قد تردد صداها عند الشكّاك الذين جاءوا بعدهم — قديماً وحديثاً — والأدلة التي استند إليها أرسطو في دحض هذا الشك لا يزال للكثير منها وجاهته إلى حد أن بعض المحدثين يرون أن الشكّاك الذين جاءوا بعده لو قطعوا الأدلة ما انزلقوا إلى مهاوى شكهم ، وواضح بما أسلفناه في فصولنا السابقة أن الكثيرين من المحدثين — كأصحاب التجريبية المنطقية المعاصرة — يضيّقون بالكثير من أدلته ، ولا يسمون بالشئ في ذاته أو الحقيقة المطلقة أو اعتبار العقل أداة للإدراك أو غير هذا مما يرد في حديثه ، ومع هذا فإن أدلته في نقض الشك السوفسطائي لا يزال لها ما يبرر ذكرها عند الحديث على إمكان المعرفة ، فلنخصصها في إيجاز :

أطاح السوفسطائية بالحقائق المطلقة في مجال العلم وأنوا على المبادئ اليقينية في ميدان الأخلاق ، وتصدى لدحض مذهبهم سقراط الذي هاته اعتمادهم على

اشترك الألفاظ وغرض المسائل فنزح إلى تحديداتها فتوصل إلى الحد الكلى عن طريق الاستقراء ، ووجه العلم إلى اكتشاف العقل لماهيات الأشياء التي نخفى وراء هوارضها المحسوسة ، وبهذا أقام العلم ومهد لفلسفة الماهيات أو المعاني التي تهتدو عند أفلاطون وأرسطو .

١١ يبدأ أرسطو بتنفيذ الشك السوفسطائى لإدلال على إمكان المعرفة ، فرأى في كتابه ما بعد الطبيعة في معرض رده على السوفسطائية الذين أطاحوا بالحقيقة المطلقة أن الضدين يمكن أن يجتمعا في الشيء الواحد في آن واحد ولكن من جهتين مختلفتين لا من جهة واحدة ؛ وأن الحكم على « الشيء في ذاته » مبسور لأن مذاق الشيء مثلا لا يتغير عند الإنسان إلا بتغيير حالته من الصحة إلى المرض ما ١٠ فالصاب بالزكام القوى يفقد القدرة على تذوق الأشياء وشمها ، فلا يقال إن الأشياء تبدو عند الفرد الواحد على صورتى — إلا مع مراعاة التغير الذى طرأ على أدوات الإدراك عنده وغير هذا من آراء أرسطو في تنفيذ الشك السوفسطائى وإقامة الحقيقة المطلقة — وقد روينا من قبل بشيء من التفصيل فلا حاجة بنا إلى تكراره (١) .

١٢ وبهذا أثبت أرسطو إمكان المعرفة ، واعتبر الماهية أو الوجود في ذاته موضوعها — والحواس تدرك النفس وتترك إدراك المطلق للعقل ، فالعقل يدرك الماهية وهى الصورة السكلية ، والحس يقف عند إدراك الموارض التي تتقوم بها الماهية وهى الصورة الجزئية إلى آخر ما رآه أرسطو عند محاولته إقامة الفلسفة الأولى .

أما من موقف ديكارت فإن فيما ذكرناه عنه في فصولنا السابقة ما يغنيننا عن الإطالة ، وحسبنا أن نشير إلى أنه حين اصططح شك المنهيج رغبة منه في التوصل إلى اليقين للعقل سار في نفس الطريق التي سلكها سونتائى Montaigne في شك

(١) انظر ما كتبناه في هذا العدد ص ١٧٠ وما بعدها من هذا الكتاب .

الحقيقي ، ولكنه مضي في الشك حتى نهايته فسرطان ما نحول في يده إلى منهج ، وأنهى الشك أداة النقد وأساساً يُتبع في التمييز بين الصواب والخطأ ، أوغل في الشك إلى أقصى آماده من غير أن يتوقف في منتصف الطريق ويعلن إفلامه — كما فعل مونتاني — ومن هنا كان انتصار ديكارت ، فكشف عن الحرية الروحية واستعاد يقين الحقيقة وأصعدى إلى الله حيث لم يجد مونتاني إلا الفراغ والموت والاشياء ، فليل إن يقال ديكارت عن المنهج لا يمارى قصة دزينة بقصة انتصار^(١) .

ثبت ديكارت في المحسوسات ثم في المقولات^(٢) — كما فعل مونتاني وغيره من دعاة الشك الحقيقي الهدام ، ولكنه لم يقنع بهذا كما قنعوا ، بل مضى في نسكه إلى نهايته حتى أن يحطم الشك نفسه ، فافترض وجود شيطان خبيث يصل على تضايله بكل ما في رصه من حيل ، ولكنه نطن إلى أنه يشك في كل شيء إلا أنه يشك في كل شيء ! هذه حقيقة لا يأنبها الشك في كثير ولو قليل ! بهذا عارض الشك الحقيقي المطلق الذي كان أنبائه يقولون إننا نشك حتى في أننا نشك ، ونمير بهذا الشك المنهجي من الشك الحقيقي ، ويقول « ديكارت » إنه حين يشك ينكر ، ولا يمكن أن يقوم تفكير وشك بغير حلة ، هي ذات تنكر ، وكلما أسرفنا في الشك والتفكير عدانا هذا الإسراف إلى الاعتراف بوجوب ذات تقوم بالشك والتفكير ، ومن هنا انتهى إلى الهدأ اليقيني لأول الذي تحررى أن يقيم على أساسه كل فلسفته وهو أما أفكر إذن فأنا موجود ، هذه هي أول القضايا التي تفرض لمن يقود أفكاره بنظام أكثر يقيناً^(٣) .

كان سانتيه Sanchez يقول : كلما ازدادت تفكيراً ازدادت شكاً ، فعارض

(١) A. Koyré Trois Leçons sur Descartes في الشار الأخير من الدرس الأول .

(٢) انظر الفقرتين الرابعة والخامسة من كتابه Les Principes de la Philosophie .

(أو في النسخة الانجليزية) .

(٣) الفقرة السابقة من المصدر نفسه .

ديكارت هذا المبدأ بقوله : كلما ازدادت شكاً ازدادت تفكيراً فازدادت إيماناً بوجودى .

حطم للشك الحقيقى نفسه حين أوغل فيه ديكارت إلى أقصى آماده ، واتبع بهذا الإيغال إلى أول مبدأ يقينى حقق بهذا رغبته التى يقول فيها : ما كنت فى هذا الشك مقارناً أصحاب الشك المطلق ، أرائك الذين لا يشكون إلا بجرد الشك ويتكفنون أن يظفروا دائماً حيارى ، بل أنا على العكس لا أقصد لغير اليقين ولنغير أن أدع الأرضى الرخوة والرملى لكى أجد الصخر والصلصال^(١) كما يقول فى مقاله عن المنهج .

وقد كان ديكارت ينشد مبدأً عالياً يرتفع عن كل شك ليقيم عليه فلسفته حتى لقد كان يرى أن « أرشميدس » لم يطب غير نقطة ثابتة لا تتحرك لكى يرحل الكرة الأرضية ويغير مكانها ! فراح ديكارت ينشد مبدأ واحداً يقينياً يرتفع عن كل شك ليحيط أساساً لكل فلسفته ، وإذا استحال وجود النقطة الثابتة التى ينشدها « أرشميدس » فليس من المستحيل على ديكارت — فيما يقول هو نفسه أن يجد هذا الأساس العقلى الذى يمكن أن يقيم عليه صرح فلسفته ؛ وقد وجد ديكارت هذا الأساس فى مبدئه اليقينى الأول (الكوجيتو Le Cogito) وهو القائل : أنا أفكر إذن أنا موجود ، وهو مبدأ يقينى بديهي توصل إليه بالحدس^(١) وه أثبت الإلانية بالفكر ؛ ومن هذا التقل إلى إثبات وجود الله وصفاته ، فالله كامل مطلق الكمال منزّه عن كل نقص أو خداع وهو الذى

(١) ذهب بعض خصومه (جاسندي Gassendi إلى القول بأن الكوجيتو ليس إلا قياس تسمير (أى أصدرت مبدئته الكبرى) فهو : كل مفكر موجود ، أنا مفكر ، إذن أنا موجود) وبذلك لا يكون قضية بديهية واضحة بذاتها ، ولا يصح اتخاذها أساساً تقوم عليه فلسفة طالما كان هو نفسه يقوم على مقدمة مضمرة ، ولكن ديكارت دافع الافتراض بقوله إنه مبدأ أول بديهي توصل إليه بالحدس وحده .

وضع العقل فيما فهو الضامن لصحة التفكير متى كان موضوع التفكير واضحاً متميزاً ، ومن هنا أباح ديكارت لنفسه — بعد شكه المسرف — أن يفكر في النفس ويعتبر ماهيتها فكرياً ، وفي الجسم ويعتبر ماهيته امتداداً ، وأنهى ديكارت من هذا كله إلى « اليقين » بوجود العالم الخارجي وموجوداته المادية . عرضنا فيما أسلفنا — عن أرسطو وديكارت — نمطين من أنماط الاتصال إلى اليقين ، وإذا كنا بهذا قد أثبتنا إمكان المعرفة أو القدرة على إدراك الحقيقة فقد جاز لنا الآن أن نعرض للبحث في طبيعة هذه المعرفة وماهيتها وأن ندرس أحوالها ومتابعها ، وذلك ما نعرض له في الفصلين التاليين^(١) .

(١) انظر في آخر الفصل الثالث من هذا الباب مصادر في نظرية المعرفة - غير ما ذكر منها في هوامش الصفحات في هذا الفصل وفي الفصلين التاليين .

الفصل الثاني

طبيعة المعرفة

تمهيد - مذاهب الواقعيين ، (١) الواقعية الساذجة (ب) الواقعية النقدية (التقليدية) -
(ج) الواقعية الجديدة (د) الواقعية النقدية المعاصرة - مذاهب المثاليين - تمهيد -
(١) المثالية الذاتية - (ب) المثالية النقدية - صور المثالية - تعقيب .

تمهيد :

عرض الفلاسفة للبحث في طبيعة المعرفة الإنسانية وحقيقتها ، وحاولوا أن يعرفوا كيفية العلم بالأشياء ، وأن يتقنوا حتى اتصال قوى الإدراك بالشئ ، الإدراك ، وعلاقة الأشياء الإدراك بالتقوى التي تدركها ، فكان هذا مثاراً لاختلاف الباحثين من الفلاسفة ، التفت عند المثالية (التصورية) Idealism والواقعية Realism بمختلف مذاهبهما ، تصورت أولاهما الأشياء موهونة بالتقوى التي تدركها ، بمعنى أن الوجودات المحسوسة مجرد أفكار في عقولنا ، ورأت المثالية أن للأشياء وجوداً عينيّاً مستقلاً عن الذات العارفة ، واعتبرت المعرفة صورة مطابقة لمقتضى الأشياء في العالم الخارجي .

والواقعية أصلاً تعبر عن رأي الرجل العادي الذي يعجز عن التمييز بين ظاهر الشئ وحقيقته ، لحقيقة الأشياء في نظره هي كما تبدو لنا - وإن كان بعض مذاهب الواقعيين قد ابتعدت كثيراً عن هذه النظرة الساذجة كما سنعرف بعد قليل - ومعنى هذا أن النزعة الواقعية قد سبقت التفكير المثالي ، ولكن هذه النزعة لم تصبح مذهباً فلسفياً متماسكاً إلا بعد ظهور الفلسفات المثالية ، لأن الواقعية الفلسفية قد قامت على محاربة المثالية ومحاولة القضاء عليها ، ومن أجل هذا آثرنا أن نبدأ بالحديث عنها :

مذهب الواقعي Realism :

يطلق المذهب الواقعي في المعرفة^(١) على مجموعة من المذاهب تشترك إلى جانب عدائها للنائية — في خصائص أظهرها القول بأن الأشياء الخارجية وجوداً عينياً مستقلاً عن العقل الذي يقوم بإدراكها ومن جميع أascar ذلك العقل وأحواله ، ومعرفة العقل مطابقة لمحتوائها الأشياء المدركة ، فليس العالم الخارجي كما هو مدرك في عقولنا إلا صورة لهذا العالم كما هو موجود في الواقع ، والعلاقة التي تقوم بين الأشياء الخارجية وأفكارنا التي تمثلها في عقولنا علاقة مشابهة وتطابق ، فالمعرفة عند الواقعيين إدراك عقلي أو حملي مطابق للآعيان في الخارج أو هي انعكاس لتعاليم الخارجي على العقل .

وواضح أن الواقعية تفيض المذهب الأتلاطوني الذي يعتبر المثل وحدها هي الوجودات الحقيقية ، ويرى أن الأشياء أي الموجودات المحسوسة ليست إلا مجرد أتمياح ذهنية للمثل ، ويعتقد ما تبعه نظرية المثل من دنيا الواقع ، بمقدار ما تعبّر عنها هذه الواقعية ، وأظهر فروع هذا الاتجاه :

(١) الواقعية الباذجة Naïve Realism :

وهي تتفق مع ما يراه عامة الناس في القول بأن أفكارنا صور مطابقة

(١) يطلق « المذهب الواقعي » في غير نظرية المعرفة على مذهب طائفة من فلاسفة المدرسين خاصة (كالقديس أنسلم) ترى أن الأسماء الكلية لها وجود حقيقى فاعلى لأنها أسماء لماعيات الالتياء ، ومن أجل هذا خاصوا أصحاب المذهب الاسمى Nominalism الذى أنشأه « روميلينوس » Roscelius في القرن الحادى عشر ، وكان دعائه يرون أن للكليات من أجناس وأقواع مجرد ألقاب وأسماء لا تمثل من الحقيقة شيئاً وليس لها مدلول واقعى — وينسب هذا إلى المذهبين : المذهب التصورى Conceptualism أنظر : Fleming في مادة Realism (وانظر في حدى هذه المذاهب عند الإسلاميين : مقدمة الأستاذ الدكتور إبراهيم مذكور لكتاب الشفاء : المحقق (المدرس) لابن سينا ص ٢٤ وما بعدها ويراد بالواقعية في الأدب والفن تصوير الطبيعة كما تبدو لنا ويقابله المذهب المثالى الذى يتجاوز الواقع إلى تصوير ما ينبغي أن يكون . أما المذهب الواقعى في طبيعة المعرفة فيقابل المذهب المثالى كما سمعنا بعد قليل .

للأشياء في الخارج^(١). والعالم الخارجي يبدو لنا في صورة كثرة من الموجودات والكائنات تقوم بينها روابط وعلاقات ، فالعالم متعدد متكرر - ولا يمكن رده إلى وحدة كما ظن المثاليون .

وقد اعتبر هذا المذهب ساذجاً لأنه يمثل مرحلة سابقة على مرحلة التفكير العلمي والفلسفي ولا يخضع للتفكير النقدي ، ويتفق في مدرجات الحسنة لا حد لها ، مع أن نجر بقنا في كل يوم نزع ثقتنا في صحة أحكامها ، فالمعصاة المفروسة في الماء منسرفة تبدو مكسورة أما العين وهي ليست كذلك في واقع الأمر ، والمرئيات تبدو لأعيننا عن بُعد أصغر حجماً من حقيقتها ، وكثيراً ما يبدو الشيء في نظر إنسان على صورة تخالف الصورة التي يبدو عليها في نظر غيره من الناس ، بل كثيراً ما يتغير الشيء الواحد في نظر الإنسان الواحد بفصل الخيال أو بتأثير الأحلام ... وهذا وغيره كفيلاً بأن يفقدنا للثقة في أحكام الحس^(٢) .

كان الواقعيون يقولون إن العالم الخارجي قائم موجود بالفعل حق عندما يكون بعيداً عن متناول إدراكنا الحسي ، وهو موجود على نفس الحال التي يوجد عليها عندما يقع عليه إدراكنا ، وهذا هو الذي كان يبرر عند «ميل» Mill وأمثاله وجود للعالم مستقلاً عن إدراكنا ، ولكن خصوم الواقعية رفضوا التسليم بذلك وقالوا إن التيقن من وجود خصائص وصفات في شيء ما لا يكون قط إلا عندما نكون في متناول الإدراك وفي مقدوره ، بل إن مجرد اختلاف الشيء في مظهره وأشكاله باختلاف المسافة التي تفصل بينه وبين العين التي تراه ، أو باختلاف الزاوية التي يرى منها أو باختلاف قوة الضوء أو انعدامه ... كل

(١) قارن : Fletcher, op. cit., p. 110-113 وكذلك Külpe, p. 195 وكذلك

Joad, Guide to Philos. Part I, ch. III وفي بعض هذه النظرية اقرأ

Price, Perception

(٢) Jerusalem op. cit., p. 65-6 ولكن من الباحثين كأصحاب الوضعية المنطقية

المعاصرة من لا يقر هذا الاعتراض ، وسرى منه الكلام على المذهب التجريبي في الفصل الثالث من هذا الكتاب كيف ناقش «آير» Ayer صبح «ديكارت» في شكه في الحس أداة للمعرفة .

هذا يبرر القول بأن بين الأشياء في الواقع وأفكارنا التي تمثلها اختلافا ملحوظا لا يسيل إلى إجماله ، وقد أبدت هذا التفاوت مقاييسُ العلم والآلات التي يستخدمها من مجهر ومنظار مُزرب وموازن ونحوها ، ولهذا عدل الباحثون هذه الواقعة للسادحة فظهرت :

(ب) الواقعية النقدية (التقليدية) (Traditional) Criticali :

المذهب الواقعي النقدي Critical Realism وهو الذي اعتمدته العلوم الطبيعية بعد إخضاعه لنقد العلم ، وخلاصته أن الحس يدرك حقائق الأشياء وهذه الحقائق تُتَخَصَّص في ضوء قوانين العلوم الطبيعية ، فإلمادة في نظر هذه العلوم شيء حقيقي له وجود عيني خارجي ، ولكن الكيفيات التي تدركها الحواس ليست إلا من عمل الفهن^(١).

وتتميز الواقعية النقدية من الواقعية الساذجة برفضها التسليم بالوجود الحقيقي لعالم للمدركات الحسية بغير اختبار نقدي ، إنها تحاول أن تثبت الحقيقة بمناقشة الحجج المضادة ودفعها حتى يتسق منطق الواقعية مع النتائج التي ينتهي إليها نقد المعرفة .

« الوردة حمراء » في لغة الواقعية النقدية معناها أن في الوردة خاصية تثير في العين تحت ضوء ملائم إحساسا باللون الأحمر ، فالحرمة بغير العين التي تراها تكون بغير ذات فخوى ! ولكن شروط الإحساس بالحرمة تظل قائمة وإن لم يكن هناك ضوء ولا لون لأن هذه الخاصية موجودة في الوردة وجوداً موضوعياً وليس ذاتياً ، فوجود الأشياء إذن لا يتوقف على قوى إدراكها ، لم تر عين الإنسان أشعة رنتجن Roentgen زمناً طويلاً ، ولكن أثر هذه الأشعة الملاحظ قد أدى آخر الأمر إلى معرفة وجودها ، ومثل هذا يقال في الكثير جداً من القوى التي توجد كامنة في الطبيعة .

إن الواقعية الساذجة لا تثير الجدل في قدرة الإنسان على معرفة حقيقة شيء موجود مستقلاً عما لأنها ترى المشكلة غير ذات موضوع ! أما الواقعية النقدية فإنها تعرض للمشكلة وتناقش الحجج التي تفكر إمكان هذه المعرفة وتنتهي من مناقشتها إلى إقرار هذه المعرفة إقراراً قاطعاً ، وسنرى بعد قليل أن المثالية النقدية تفكر إمكان قيام هذه المعرفة ^(١) .

أضافت الواقعية النقدية إلى العقل فاعلية خاصة بحيث لم تصبح المعرفة صورة مطابقة للأشياء المدركة — كما كان الحال في الواقعية الساذجة ، ولكنها أصبحت صورة ممددة بفعل العقل الذي يستطيع أن يتجاوز الجزئيات المحسوسة Particulars إلى الكليات Generals على نحو ما هو معروف عند أمثال « جون لوك » ، فقد رفض رد الحقائق المسلمة والمبادئ المشهورة إلى غطرة العقل — على نحو ما ذهب أفلاطونيوك كبرديج من ناحية وديكارت من ناحية أخرى — وجعل للعقل عملاً إيجابياً ، هي أن يؤلف من الصور الحسية التي تنقلها إليه الحواس معاني جديدة — على نحو ما سنعرف عنه في الفصل التالي .

واسكن عصر « لوك » — القرن السابع عشر — كان بدء تأسيس المناهج العلمية الحديثة ، وقد استقام العلم الحديث واستكمل مناهجه التجريبية التي امتدعت الأنظار وكانت موضع تقدير وإعجاب عند الكثيرين من الفلاسفة أنفسهم وأخذت الروح العلمية تظلمل في كل شيء ، وبدت هذه الظاهرة في تطور الواقعية النقدية التقليدية السالفة الذكر إلى ما سُمي في العصر الحاضر بمذهب :

(ح) الواقعية الجديدة New realism :

بدأ هذا الاتجاه الجديد منذ عام ١٩١٠ على يد ستة من فلاسفة الأمريكان ^(٢)

(١) Fletcher, p. 107 ff وكذلك Jerusalem, p. 83-85

(٢) هم R. P. Perry و E. B. Holt و W. P. Montagne و Pitkin و E.O. Spaulding

لم يخالفوا الفلسفة التقليدية في موضوع البحث ، فقد كان مدار فلسفتهم نظرية المعرفة وفهم العلاقة التي تقوم بين الذات العارفة وموضوع معرفتها ، من غير تمييز بين المعارف والمعروف ، اعتمدت الواقعية الجديدة بتحايل العلاقة التي تربط بين الذات العارفة وموضوعها ، ورفضت التسليم بما رأته الواقعية النقدية التقليدية من وجود وسيط بين الشيء المدرك والذات العارفة — هي الصورة الذهنية في مذهب لوك — لأن الإدراك في نظر الواقعية الجديدة يقع مباشرة وبغير وسيط ، مما يجعل معرفتنا للشيء الخارجي صورة مطابقة لحقيقته في الخارج ... إلى آخر ما انتهى إليه مذهبهم الذي يشرحه كتاب اشتركوا في وضعه عن « الواقعية الجديدة — دراسات تساوتية في الفلسفة »^(١) .

ولكن الواقعية الجديدة لم تُرض طائفة أخرى من الواقعيين المعاصرين ، وتسميها بالانحاذية لأنها في دراسة المعرفة تقتصر إلى روح النقد والتحصيل والتحليل وليس إلى إنشاء :

(٤) مذهب الواقعية النقدية (المعاصرة) (Contemporary) critical :

أنشأ هذا الاتجاه الجديد سبعة من الأمريكان^(٢) شرعوا منذ عام ١٩١٦ يشيرون بمذهب جديد وإن ظلت نظرية المعرفة مدار بحثهم ، ومشكلة الإدراك المحسوس بدء تفكيرهم ، إلا أنهم رفضوا موقف الواقعية الجديدة في ضم المعارف والمعروف في سيط واحد ، وعادوا إلى الثنائية التي يتميز فيها المدرك من الشيء المدرك ، مع القول بأن للشيء المعروف وجوده الخارجي ، وأن معرفتي به هي التي تؤدي إلى وجوده ، ولكن وجوده مستقل عن هذه المعرفة كل الاستقلال فيما قال جميع الواقعيين من قبل ، وكان طبيعياً أن يرفضوا القول بوجود فارق

(١) The New Realism : Cooperative Studies in Philosophy, 1912

(٢) G. Santayana و A.K. Rogers و A.D. Lovejoy و D. Drake

و R.W. Sellars و C.A. Strong و J.B. Pratt

بين ظاهر الشيء وحقيقته ، أو ما يبدو من الشيء والشيء في ذاته ، وعلى هذا فليس نعمة شيء يقوم وراء الطبيعة أو فوقها أو يكون مفارقاً لها ، وبهذا تميزت الواقعية النقدية المعاصرة وقد شرحوها في كتاب اشتركوا في وضعه تحت عنوان : « مقالات في الواقعية النقدية — دراسة تعاونية لمشكلة المعرفة »^(١) .

والواقعية في إنجلترا نصيب ملحوظ في تفكير فلاسفتها ، وقد أيد اتجاهها عامة « هوبهاوس » Hobhouse و « لويد مورجان » C. Lloyd Morgan و « وايتهد » و « بروض » C.D. Broad ومن إليهم ، بل انقصر لواقعية الجديدة من المعاصرين « سمويل الكسندر » + ١٩٣٨ S. Alexander والسير « بيرسي ن » T. Percy Nunn + ١٩٤٤ و « برتراند رسل » Russell و « مور » E. Moore المولود عام ١٨٧٣ وغيرهم كثيرون^(٢)

حسبنا هذا بياناً موجزاً عن نشأة الواقعية الفلسفية وتطورها ، وسنزيدها وضوحاً في تعقيبنا التالي ، ولنعقب على ما قلنا بحكمة نتناول فيها :

مذاهب المثاليين Idealism^(٣) :

تصويب :

هذا الاتجاه الواقعي في تفسير المعرفة وفهم طبيعتها يعارض مع اتجاه عقل

Essays in Critical Realism, a Cooperative Study of the Problem (١) of Knowledge

Sellar, S., R., Critical Realism : قارن بالإضافة إلى المصادر السابقة :

Joad, { (1) Guide to Philos., Part II. ch. III.

(2) An Int Troduction to Modern Philosophy.

Montague, W., The Story of American Realism (in 20 th Century Philos., 1947.

(٣) نتحدث هنا عن المذهب المثالي في المعرفة ، ولكن هذا المذهب يطلق على مجموعة مذاهب أخرى في غير المعرفة أظهرها المذهب المثالي في الآداب والفنون بوجه عام وهو يقابل للمذهب الواقعي عند أهلها ، يعبر هذا عن الواقع فيصور ما هو كائن ويتجاوز المذهب المثالي هذا الواقع إلى تصوير ما ينبغي أن يكون — بل يطلق المذهب المثالي أيضاً على المذهب الروحي Spiritualism في طم ما بعد الطبيعة وهو الذي يفسر الوجود تفسيراً روحياً أو عقلياً خالصاً ، وهو يقابل —

مثالى في المعرفة انمكنت، فيه آية الأنحاء السالف^(١)، إذ أنكر المثاليون أن تكون المعرفة إدراكاً مطابقاً للموجودات المدركة وأن يكون لهذه الأعيان وجود مستقل عن العقل الذى يدركها، إذ ليس بين عملية الإدراك والأشياء المدركة تشابه أو تطابق يبرر اعتبار المعرفة صورة دقيقة للأشياء المدركة، إن وجود الموجودات يتوقف في نظر المثاليين على القوى التى تدركها وهى نفسها ليست إلا صوراً عقلية.

وقد ذهب بعض الباحثين (نانورب P. Natorp) إلى أن ديكارت هو مؤسس المثالية الحديثة، إذ كان ديكارت في الكوجيتو الديكارتي يفصل بين الفكر والوجود ويقول: من واجبي قبل أن أناكد من وجود أشياء خارجية أن أنظر في أفكاري من حيث هى كذلك، وأن أعرف الواضح منها والغامض، ويرى أن العالم الخارجى لا يدرك إلا بعد إدراك الأفكار، وأن الحقيقة فى علم صاحبها تسبق الوجود، وليس فى وسعنا أن ندرك العالم الخارجى إدراكاً مباشراً من طريق الحواس، ومعلوماتنا عنه تعتبر عنها الصور والأفكار الموجودة فى أذهاننا، ولا تعرف معرفة مباشرة إذا كانت هذه الصور والأفكار تطابق أشياء حقيقية فى الخارج، ولكن الذين يؤكد لنا مطابقتها للموجودات الحقيقية هو الصدق الإلهى... وبعده أخذ بعض الفلاسفة يرجع الفكر إلى حركة مادية، ويرد

= ميثافيزيقيا المذهب المادى Materialism الذى يفهم أوجود المادة وحدها كما عرفنا من قبل، ويعتقد المذهب المثالى أيضاً فى شئال الأخلاق ويراد به مذهب المدرسة التى ترى أن الأخلاقية غاية فى ذاتها - فليست غاية الأخلاق تحقيق سعادة الفرد Eudæmonism كما ذهب قدماء الأخلاقيين من اليونانيين، ولا منفعة أكبر عدد من الناس كما قال أتباع مذهب المنفعة العامة Utilitarianism من الحديثين، بل إن للسلوك الخلقى عند أتباع المذهب المثالى هو كمال الجنس البشرى، ورسى المذهب بالمثالية الأخلاقية Ethical Idealism، لأن أتباعه يلتصمون غاية السلوك الخلقى فى المثل العليا وليس فى الواقع الذى يجرى مما هو كائن، وتلتصم الأخلاق المحيية مثلاً العمل فى سعادة الآخرة بجهنم ملكة الله وهذه مثالية دينية (انظر Jerusalem, op. cit., p., 259).

(١) فى تاريخ المثالية الفل. Fletcher, p. 82 ff.

بعضهم الآخر المادة والحركة إلى الفكر فكانت ثنائية لا تزال مثاراً للجدل بين الفلاسفة حتى يومنا الراهن !

ولكن من الباحثين من يرى — ورايه حق — أن ديكارت وإن كان يبدأ بالتفكير إلا أنه يسير من التفكير إلى الوجود ، والكوسميتو الديكارتي « أنا أفكر فأنا إذن موجود » لا يراد بها القول بأن وجودي ناتج عن تفكيري ، وإنما يراد بها القول بأن واقعة تفكيري تقيم للبرهان على وجودي ، وليس هذا هو تصور المثاليين بل لعل الأصح أن نلتبس بواقعة المثالية في الفلسفة الإنجليزية (عند هوبز وهيوم) لأنها — مع اهتمامها بالتجربة الحسية — قد ألمت بوجود الأشياء الواقعي وردته إلى التأثيرات الذاتية (الحسية) .

على أن المذهب المثالي قد بدأ واضحاً عند « باركلي » + ١٧٥٣ ثم عند أكبر ممثليه « كانط » + ١٨٠٤ و « هيغل » + ١٨٣١ كما سنعرف بعد قليل . وإذا كانت الواقعية تطبق على جميع المذاهب التي تؤكد وجود العالم الخارجي مستقلاً عن الذات العارفة ، فإن المثالية تطبق على جميع المذاهب التي تجعل وجود الأشياء الخارجية متوقفاً على وجود القوى التي تدركها ، فإذا اندمجت هذه القوى استحال وجود العالم الخارجي ! بهذا تتوحد المعرفة والوجود ، والمعرفة هنا تقوم بها ذات مدركة ، سيان أن تكون أنت أو غيرك من الناس .

وتقتضي المثالية عند أهلها القول بأن الأفكار سابقة على الحسوسات التي تطابقها ، والمعاني الكلية على الجزئيات ، فإن أي كائن من الموجودات المحسوسة يعرف عن طريق الوقوف على ماهيته — خصائصه الذاتية التي تشترك فيها أفرادها ، وبهذا يتحتم أن تكون ماهيته سابقة على وجوده الشخصي — على عكس ما يتول اليوم الوجوديون — ، ووجود الأشياء معلق بوجود ذات عارفة ، ومن هنا قام التقاطع بين وجود الشيء ومعرفته ، واستحال لوجود المحسوس بامتناع إدراكه ...

ويبدو الاتجاه المثالي في صور مختلفة أظهرها :

(١) المثالية الذاتية Subjective Idealism :

يفسر دعاة هذا المذهب العالم المادى تفسيراً عقلياً روحياً فيقولون إن الوجود هو الإدراك ، أى أن وجود الأشياء معناه أننا ندركها ، والدرك معنى وغير المدرك لا وجود له ، والمادة لا تدرك في ذاتها باعتراف المثاليين بالمادة ، إنها معنى مجرد لا يمكن تصوره بعيداً عن كينياته ، وهذه اللامادية *immaterialism* لا تنكر وجود المحسوسات بدليل أننا ندركها ، فعلى لا نحول الأشياء إلى معان بل إنها تحول المعانى إلى أشياء — فيما ذهب « باركلي »^(١) إذ قال إن وجود الشيء هو إدراكه *esse est percipi* فالشيء ليس له وجود مادى مستقل عن إدراكه ... ولكنه فطن إلى أن الإدراكات الحسية مستقلة عن العقل الذى يدركها ، ولذا حاول تفسيرها بقوة إنها موجودة في العقل الإلهى . والطبيعة — فيما يقول « فشته » — « مكوّنة بقوانين فكرى وليست إلا علاقات بينى وبين نفسى » والفكر لا يدرك إلا تصورات ... والظواهر العقلية هي الظواهر الوحيدة التى يمكن أن نكرن على يقين من وجودها ، أما عن وجود عالم خارجى فليس فى وسعنا أن نقيم عليه دليلاً ، بل إن صحت افتراض وجوده إلى الخطأ فى تفسير الظواهر العقلية ، وكل الأشياء التى ندركها هي الظواهر المضمنة فى تقابح أنسكارنا وتقابح خواطرننا ؛ وقد سميت هذه المثالية الذاتية بالمثالية السيكلوجية أو الخارجية *Psychological or phenomenal Solipsism* أو *Mentalism* وبسميها « كانط » بالمثالية المادية التى تقابل المثالية العقلية^(٢) . ولكن توقف وجود العالم الخارجى على الذات العارفة ليس معناه أن هذا العالم رخم ؛ إذ أن وجوده — سواء أدركه العقل أم لم يدركه — موجود دوماً فى العقل الإلهى اللامتناهى .

(١) انظر ما قلناه فى هذا المصدد فى ص ١٧٩ وما بعدها فى الفصل الاول من الباب

الثانى من هذا الكتاب .

(٢) فون : : Part I, ch. II : Joad, op. cit.

(ب) المثالية النقدية Critical idealism :

صدرت الطبعة الثانية من كتاب « كانط » : « نقد العقل النظري الخالص » تحمل تعديلات في الكثير من فقرات الكتاب تهدف إلى تفادي القول بأن مذهبه يشبه مذهب « باركلي » بل يقول « كانط » في مقدمة هذه الطبعة إن الشيء الوحيد الذي أضافه هو « حصص للمثالية السيكلولوجية » ، وتذهب للمثالية النقدية إلى التمييز الدقيق بين الظواهر للمثالية السابقة على كل تجربة *a priori* والظواهر التي تكتسب بالتجربة ، وتعتبر الأولى ضرورية لإدراك الأشياء ومعرفة ما ، ويرى أن المعرفة لا تستقي من المدركات الحسية وحدها ولا من العقل وحده ، لأن مرجعها إلى الحس الذي ينقل للعقل صور المحسوسات ، فيضيف هذا إليها علاقات زمنية أو مكانية (وعِلِّيَّة) ثم إلى المعاني الأولية في العقل وهي سابقة على كل تجربة .

وقد كان « كانط » يفرق بين ما يرتد إلى الذات وما يرجع إلى العالم الخارجي ، ويرى أن التجربة لا توصف قط بأنها ذاتية خالصة أو موضوعية بحتة ، ويقرر أن الشيء الخارجي يمكن أن يكون موجوداً على حدة بعيداً عن العقل الذي يدركه ، ولكن معرفته باعتباره موجوداً على هذا النحو غير ممكنة .

من هذا نرى أن نظرة « كانط » إلى المعرفة كانت أعم وأشمل من نظرة سابقه ، غاب مذهب التجريبيين ومذهب العقليين على السواء ، وحاول الجمع بينهما في سمط واحد ، إن أولها عاجز عن تفسير التجربة وحدها ، وثانيهما يغالى في الاعتزاز بالعقل حتى يقول بكفايته في معرفة كل شيء ، ولكن « كانط » قد سلم بالتجربة الحسية التي قال بها التجريبيون ، بيد أنه لاحظ أن إدراك العالم الحسي يقتضى القول بمبادئ لا نستطيع التجربة أن تزودنا بها ، لأنها أولية

سابقة على كل تجربة (*a priori*) وهي في نفس الوقت شرط في إدراك عالم التجربة ، هذه المبادئ مقولات أو إطارات فطرية في العقل وهي التي تجعل إدراك التجربة ممكناً ، إن العقل عند « كانط » ينزل إلى مجال التجربة وكان عند العقليين الذين سبقوه مبعداً عنها ، إنه يضم الشروط التي تجعل التجربة الحسية ممكنة ميسورة ، وهذه الشروط تتمثل في الأحكام التي قلنا إنها أولية سابقة على التجربة ، ثم هي تركيبية وليست تحليلية ، أي أنها تضيف إلى علمنا شيئاً جديداً^(١) إن معرفتنا تبدأ بالتجربة ولكنها لا تنشأ عن التجربة ، لأن المعرفة البعدية *a-posteriori* شرط وجودها قائم في معرفة قبلية *a-priori*

وقد كان « كانط » يرى أن قد المعرفة وظيفته أن يكشف لنا عما يحىء من خارج وما يضيفه الفكر من عنده ، وهو ما يسميه بالترنسندنتال *Transcendental* وهو للعاني الخاصة بالفكر وحده — وهو يسبق التجربة سبقاً منطقياً لا زمنياً ، وهو الذي يجعل التجربة ممكنة — وقد كان دعاة المثالية الذاتية يرون أن الحقيقة لا توجد إلا في معاني العقل ، فقال « كانط » إن الحقيقة لا توجد إلا في التجربة ، وأنكر مذهب التجريبيين في رد المعرفة كلها إلى التجربة ، لأنه وجد في النفس معرفة سابقة على كل تجربة كالمعرفة الرياضية ، والتجربة تدل على ما هو واقع ولكنها لا تدل على أن من الضروري أن يكون هذا الواقع على هذا النحو وليس على نحو آخر ، ولهذا فهي لا تزود الإنسان بالحقائق العامة التي ينشدها العقل ، ومن هنا أضاف « كانط » العقل إلى التجربة كمصدر من مصادر العلم^(٢) .

وبذكرنا مذهب « كانط » بمذهب الفلواهر *Phenomenalism* الذي يبدو على صورتين :

(١) انظر في تفسير الأحكام (القضايا) التحليلية والتركيبية من ٢٠١ وما بعدها من الفصل الثاني من الباب الثاني من هذا الكتاب .

(٢) في نقد المثالية النقدية قارن Fletcher, op. cit., p. 83 ff. وكذلك : Jerusalem op. cit., 75-88

أولاهما تجزم بإنكار وجود حقيقة وراء الظواهر — وقد قال بهذا « رنوفيه »
 + Renouvier ١٩٠٣ و « شادويرث » Shadworth و « هودكسون »
 Hodgson^(١) وثانيتها تؤكد حقيقة الأشياء في ذاتها things-in-themselves
 ولسكنها تنكر إمكان العلم بها ويقول بهذا « كانط » Kant و « كونت »
 A. Comte و « هربرت سبنسر » Spencer^(٢) .

وتزعم « هوسيرل » + ١٩٢٨ E. Husserl مدرسة حديثة في ألمانيا
 تقول بفلسفة الظواهر Phenomenology أعجبت به دقة الرياضيات واتفاق العقول
 على نتائجها مع اختلاف العقول على نظريات الفلسفة ومناهج بحثها ، فأراد أن
 يقيم الفلسفة على أساس متين بحيث تصبح علماً برهانياً ، فعالب بالتححرر من كل
 رأى سابق — وشابه في هذا ديكارت — وإن لم يستند إلى الشك الديكارتي ،
 ثم يدعو إلى الذهاب إلى الأشياء التي تظهر في الشعور في جلاء كاللون والصوت
 والحكم ونحوه من ماهيات ثابتة تدرك بالحدس . . . فأصبح هذا المذهب الجديد
 على يده نقداً جديداً للمعرفة يهدف إلى توخي الدقة بوصف الظواهر وترتيبها في
 أحكام ، وشرح المعاني الإنسانية في العلوم حتى تبدو جلية واضحة فتقع المعرفة
 بهذا على ماهيات بخصائصها الثابتة ، وبهذا تتكفل بإقامة علوم دقيقة كالرياضيات ،
 وهكذا تتحول فلسفة الظواهر إلى منهج للتححرر من المثالية والواقعية^(٣) . وقد
 كان « هوسيرل » يعتبر مذهبه ديكارتيه جديدة لأنه تأثر فيه بديكارت فيما
 يقول في مستهل كتابه « تأملات ديكارتيه ، Meditations Cartésiennes
 trad, 1931

(١) أحد مؤسسي الجمعية الأرسطاطاليسية Aristotelian Society (أكبر جمعية فلسفية
 في إنجلترا) وقد رأسها من ١٨٨٠ إلى ١٨٩٤ ولم يحترف مهنة .
 (٢) D.D. Rues Dict. of Philos., art. Phenomenalism
 وقارن هذا بما لول في مادة Phenomenology من ٢٣١ - ٤ في المصطلح نفسه .
 (٣) الأستاذ يوسف كرم في تاريخ الفلسفة الحديثة من ٤٢٧ - ٢٨ .

صور المثالية :

تعددت صور المثالية — شأنها شأن الواقعية فيها — مرافقا من قبل — فكان منها الذاتية والنقدية وقد أسلفنا الحديث عنهما ، ثم المطلقة absolute التي قال بها د. شوبنر + ١٨٣١ Hegel وأخذها عنه من الإنجليز أمثال « برادلي » + ١٩٢٤ Bradley و« روزانكيت » + ١٩٢٣ Bosanquet + ثم المثالية الموضوعية objective وهي التي عرفت عند أنطونين قديما وشليجل ١٨٢٩ Schiegl حديثا ، والمثالية الجديدة وهي التي دعا إليها في إيطاليا كروتش + ١٩٠٢ Benedetto Croce و« جنطيلي » Giovanni Gentile (لولود عام ١٨٧٥) وبدأت في إنجلترا على يد كولريدج + ١٨٣٤ و« كارلايل » + ١٨٨١ وإيرسون + ١٨٨٢ R. W. Emerson و« هاملتون » + ١٨٥٦ ونضجت في فلسفة « جرين » + ١٨٨٢ و« سترايچ » + ١٩٠٩ J. H. Sterling و« دورد كيرد » + ١٩٠٨ و« ريتشي » + ١٩٠٣ D. G. Ritchie و« مير هيد » Muirhead المولود عام ١٨٤٥ و« ماكزوي » + ١٩٣٥ ومن إليهم ، ثم المثالية الشخصية Personal عند ١٩٣١ A. S. Pringle-Pattison و« سورلي » + ١٩٣٥ W. R. Sorley و« راشدال » + ١٩٣٤ Rashdall ومن إليهم .

وبين هذه الصور من المثالية فروق دقيقة لا مجال الآن لبيانها ، فليرجع من شاء مزيدا إلى مؤلفات هؤلاء وأبحاثهم ^(١) .

نتيجة :

أشرنا إلى أن مذاهب الواقعيين مع اختلافها في تفاصيل الأصول التي اتفقت عندها ، كانت على اتفاق في هدفها المشترك لمذاهب المثاليين ، وإذا كانت

(١) تراها منشورة في مثل A Hundred Years of British Philosophy, ed. R. Metz من ص ٢٢٥ إلى ٤٢٩ وقد وضع Perry في كتابه السالف الذكر فصلين (العاشر والحادي عشر) عن الواقعية والمثالية المطلقة — وقارن في طبعة المعرفة Paulsen Book II, ch. ١.

الواقعية الساذجة قد ساهمت في قيام المثالية ، فإن ضيق الواقعيين بالفكر الثالث السالف الذكر هو الذي أدى إلى نشأة الواقعية الفلسفية بمختلف صورها ، وتتميز المثالية بأنها تحاول وهي تصور الوجود أن تقيم مذهباً متماسكاً عن السكون موحداً في كل ، وهذا هو الذي ينكره أكثر الواقعيين ، لأن الوجود عندهم مجموعة كائنات وأشياء منفصل بعضها عن بعض ، والفيلسوف الراقى يقنع بنفسه ما يستطيع أن يثبت بالخطبة الحسية وجوده ، ويكتفى بأن يفلس نظرة الرجل المادى إلى السكون عن طريق الاهتمام بدراسة الإدراك الحسى ، ولا يطمع في أن يتجاوز هذا إلى وضع مذهب متماسك يفسر به الوجود .

كانت المثالية الذاتية تقول إن الأشياء التى نعرفها هي مجرد أفكار في عقولنا ، فالشجرة مثلاً مجموعة انطباعات توجد في فكرنا ، فيتمسدى « برترند رسل » لهذا من هذا التصور بالتفرقة بين الشيء وفكرتنا عنه ، أى بين موضوع الفكر وفيل الفكر ، وهو ما أغضبه « باركلي » في مذهبه ، ولهذا رأى « رسل » أن يبدأ بتعريف العقل بأنه هو الذى يستطيع أن يدرك « غيره » ، وبهذا تصبح المعرفة علاقة بين العقل وذات أخرى هي موضوع معرفته .

ويقول الواقعيون الجدد في دحض المثالية عامة إن الأشياء وللوجودات المحسوسة ليست في حقيقتها « عقلية » بأى معنى يحتمله لفظ العقل ، وأن وجود هذه الموجودات لا يتوقف على معرفتها بأى معنى يسيغه المنطق ، فمن الممكن أن توجد وهي غير مدركة ، والوقوف على معرفتها لا يغير من حقيقتها شيئاً ، وبهذا تصبح المعرفة مجرد علاقة بين عقل وذات هي موضوع معرفة ، ومن أجل هذا أبطل أصحاب الواقعية الجديدة في معرض دراساتهم الأستعمولوجية البحث عن ماهية الأشياء أو حقيقتها ، واعتبروا حقيقة الأشياء مستقلة عن إدراكنا لها ، ومن ثم كانت غير عقلية .

والواقعية في كل صورها تتصور عالم التجربة موجوداً ، ووجوده مستقل عن إدراكه منفصل عن معرفته ، وسابق في وجوده على العقل الذي يدركه ، بل يذهب أتباع الواقعية المادية إلى أن سبق المادة على العقل إنما يكون في الوجود وفي المرتبة مما ، بمعنى أن المادة هي التي تملك وجوداً مستقلاً ، أما العقل أو الذات للندرك فليست إلا مجرد مظهر من مظاهر المادة ، وبهذا انتفت التناحية التي قالت بها الفلسفة التقليدية ، ولكن أكثر الواقعيين — ومنهم ماديون أيضاً — قد رفضوا هذه المبالاة ورأوا أن لكل من المادة والعقل وجوده المستقل عن وجود الآخر ، وليس لأحدهما على الآخر سلطان ، والمعرفة لا تكون كالملاقة التي تقوم بين علة ومعلول أو موضوع ومحمول (أي موصوف وصفة) أو بين شيء وشيء آخر متضمن فيه ، أي أن الملاقة بين المادة والعقل ليست علاقة تبعية أو خضوع من جاب أحدهما للآخر .

في الحق إن التالية قد ابتعدت عن دنيا الواقع ، واستخفت بعالم الشهادة ، واهتمت بالذات العارفة حتى أغرقت فيها الوجود الواقعي ، وحصرت نفسها في كيفية المعرفة حتى نسيت الإنسان والعالم الذي يعيش فيه ، واهتمت بالرابعة التي تقوم بين موضوع ومحمول ... وفي غمرة الاهتمام بالذات العارفة وصيغتها وإطاراتها العامة لم تفرق بين إنسان وإنسان ، وإنما حصرت اهتمامها في الإنسان بما هو إنسان ، أي في الإنسان الذي يمثل البشرية مجردة من قيود الزمان والمكان ، ومتعضيات الظروف والأحوال ، ومن هنا كانت ثورة الكثيرين من الفلاسفة ومدارسهم ، ونجحت هذه الثورة في فلسفة الواقعيين والوجوديين والعلميين البرجماتيين وغيرها من فلسفات المعاصرين ، وقد عرضنا اتجاهاتها فيما أسلفنا من فصول الكتاب .

وإذا كانت الواقعية تبدو أقرب إلى الصواب من مذاهب المثاليين ، فإنها — بدورها — لا تخلو من مأخذ ، فالواقعية المادية قد ردت العالم إلى المادة

وجعلت العقل مجرد مظهر لها ، وبهذا طمس الجانب الروحي المعقول لهذا الوجود ، وفي تصور بقرية قروع الواقعية للإدراك الحسى غلوة غير مساع ، وفي تعقيبنا على المذهبين المادى والروحي في تفسير الوجود ، وفي تعقيبنا العام الذى اختتمنا به الفصل التالى ما يبين عن تصور الواقعية والتجريبية وقرينتهما من فلسفات^(١) .

وبعد ، فإن المثالية والواقعية تميزان حتى اليوم مذهبين متضادين ، ولكن الخلاف بينهما قد تغير عما كان عليه حاله في مطلع العصر الحديث كما رأينا من قبل ، فالمثالية ترى أن مصدر المعرفة قائم فى الذات ، والواقعية تراه فى الموضوع أى فى الشئ ، المدرك ، ولكن الواقعية تسلم اليوم بأن فى المعرفة عنصراً ذاتياً كما تسلم المثالية بأن فى المعرفة عنصراً موضوعياً ، فربما الخلاف بينهما يقوم الآن فى نوع العلاقة التى تقوم بين الذات والموضوع^(٢) .

نحدثنا الآن عن إمكان المعرفة وطبيعتها ، وبقي علينا أن نعرض للحدث عن أدواتها ومنابعها ، وأن نتعرف إلى مذاهب الفلاسفة فى تصور مسائلها حتى يتيسر لنا أن نقب بمناقشتها وبيان مدى ما فيها من حق أو باطل^(٣) :

(١) كتبنا هذا التعقيب فى ضوء المصادر التى أسلفنا ذكرها فى هوامش الصفحات السابقة

(٢) Fletcher, p. 120

(٣) انظر فى آخر الفصل التالى مصادر فى نظرية المعرفة غير ما ذكر منها فى هوامش الصفحات فى الفصلين السالطين .

الفصل الثالث

منابع المعرفة وأدواتها

المذهب العقلي : خصائص المذهب العقل - المذهب العقل في فلسفة ديكارت ورومته -
المذهب التجريبي : من تاريخ المذهب التجريبي الحديث (عند هوبز وكولديك) -
المذهب الشهريبي في فلسفة جون لوك - المذهب التجريبي في فلسفة دانييل هيوم - مراحل
التجريبية الحديثة في إنجلترا - موقف الوضعية المنطقية المعاصرة - موقف الانياتيين
والماديين من المعرفة - منابع المعرفة عند الصوفية - تسيب عام .

جميع نفي التلاصق الذين درسوا مشكلة المعرفة للبحث في منابعها ومعرفة أدواتها
ومصادرها ، وأنشأت وجهات نظرهم وبدأت في مذاهب شتى حسبنا أن نعرض
أغلبها موجزين :

المذهب العقلي Rationalism

خصائص المذهب :

يقترح الاتجاه العقلي شيئا تنفخ في أصول وتختلف في فروع ، ويميز أصحابه
باعتبارهم بالعقل مصدراً لكل صنف المعرفة الحقيقية التي تتميز بالضرورة والتعظيم

(١) يطلق هذا الحد « Rationalism » على أسماء شتى ، فهو في اللاهوت يقابل مذهب
التفكير بعوارق البادات Supernaturalism or irrationalism فيرى أن العقل هو أصل
كل نوحى ومقياس - لفاقده ، ومن ثم يوجب رفض التسليم بكل ما لا يتمشى مع منطق العقل .
أما مذهب عوارق الطبيعة فيرى أن حقائق الوحي ليست في متناول العقل ، ومن ثم تعد
اعتبارها بمنطقه ، وقد كان من انبعاثين بهذا المعنى الديني سبينوزا Spinoza الذي حاول في
رسائله الدينية السياسية أن يقصر بالعقل كل ما يبدو فالقيا الطبيعة في الدين (انظر كتابنا قصة
النزاع بين الدين والفلسفة ص ١٩٠ وما بعدها) وما في هذا الاتجاه بعد ذلك « شتراوس »
Strauss وغيره من فلاسفة ألمانيا - ورفض هذا الاتجاه العقلي في الدين المحافظون من رجال
اللاهوت ، ولكن انما يرون أن « ديكارت » منشئ المذهب العقل في الفلسفة الأوروبية كان من

— وما الشاهد المدل عند العقليين على أن قضايا المعرفة الصادقة أولية قبلية .
 فإذا كان التجريبيون يعتبرون الحواس أبواب المعرفة ، فإن العقليين يردون
 المعرفة إلى العقل ويرون أنها تمتاز بالضرورة والتعميم ، ويراد بالضرورة أن المعرفة
 العقلية صادقة ، وتوجب صدقها ضرورة عقلية ، إن أحكامها وقضاياها صادقة على
 الدوام صدقاً ضرورياً محتوماً ، إذ لا يمكن أن تصدق مرة وتكذب أخرى ،
 كقولك : إذا كانت (أ) أكبر من (ب) و (ب) أكبر من (ج) كانت
 (أ) أكبر من (ج) — هذا حكم صادق دوماً ، وتوجب صدق ضرورة عقلية
 لا خبرة حسية ، ومثل هذا يقال في قوانين المنطق وأوليات الرياضة .

أما التعميم فيراد به القول بأن مثل الحكم السالف الذكر صادق في كل
 زمان ومكان ، وبصرف النظر عن تغير الظروف والأحوال ، ومراجع تعميم الحكم
 على هذا النحو إلى طبيعة العقل وليس إلى خبرة الحس ، وهاتان الصفتان
 — الضرورة والتعميم — تنفهمان للمعرفة الحسية التي يقول بها التجريبيون ، وبهما
 تجميز المعرفة الصادقة عند العقليين .

والعقليون على اتفاق في أن العقل قوة نظرية في الناس جميعاً ، وعلى اعتقاد
 في صحة الاستدلالات التي تقوم على قوانين العقل ، والإنسان عندهم لا يقتضي من
 الخارج علماً بديهياً ، فالعبرة عندهم بزود الإنسان بمعلومات مفردة لا ترقى باجتماع
 بعضها ببعض الآخر حتى تصل مرتبة العلم اليقيني الذي ينشده هؤلاء العقليون .
 والمعرفة الأولية — أو البديهية القبلية *a priori* — يراد بها في هذا المجال
 الحقائق التي تكون فعلية في العقل وتكون واضحة بذاتها ومن ثم تكون صادقة

— يرون أن حقائق الموحى لا تختبر إلا بمدد خارق من السماء .
 ويطلق لفظ *rationalism* في الحياة المعادية على النزعة العقلية التي تجعل صاحبها يرفض
 إملأ كل ملطقة ولا يستجيب إلا لمنطق عقده — لا يرضع لمرق أو تقاليد أو عقائد أو غيرها — إن
 كان هذا ممكناً ! أما في نظرية المعرفة فإن المذهب العقلي يقابل المذهب التجريبي *empiricism*
 والوحى *Sensualism* كما ستعرف بعد قليل .

بالضرورة ، أو يراد بها مبادئ المعرفة التي لا تبيح اكتساباً ، فلا تنشأ من تجربة ولا تكون من صنع العقل في تمثيلاته ، وهي موجودة في العقل بالقوة سابقة ومستقلة عن كل تجربة ، وتقابلها المعرفة التجريبية البديهية التي لا تكون ممكنة إلا عن طريق التجربة *a posteriori* .

ويرى العقليون عامة أن في العقل مبادئ فطرية لم تُستق من التجربة ، كبدأ الذاتية Identity — الذي يقول إن الشيء هو عين ذاته ولا يمكن أن يكون شيئاً آخر — ومبدأ عدم التناقض non-contradiction — ائق يقرر أن الشيء لا يمكن أن يكون موجوداً وغير موجود في آن واحد — والأوليات الرياضية — كقولنا : المساويان لثالث متساويان — والبديهيات المنطقية — كقولنا إن الكل أكبر من جزئه — ... الخ مثل هذه المبادئ العقلية تشبه في نظر العقليين قوانين المنطق من حيث إنها موضوعية عامة شاملة ، بمعنى أنها لا تنسحب على فرد دون فرد ، بالإضافة إلى أنها ثابتة غير متغيرة ، وهي فطرية لانكتسب بالتجربة ، وإنما تقوم في كل عقل منذ ولادة الإنسان ؛ إن هذه الأوليات أو البديهيات ^(١) axioms حقائق واضحة بذاتها ، ومن ثم كانت صادقة بالضرورة في كل زمان ومكان ، وقد طبق أرسطو هذه البديهيات — كقانون الذاتية وقانون عدم التناقض — على حقائق بيّنة بذاتها — وهي أساس لسكل علم .

وهكذا تميّز المذهب العقلي بالقول بفطرية المعرفة اليقينية ، واعتبار المبادئ العقلية المشار إليها كإلزامية ضرورية ، على اعتبار أن العقل واحد في الناس جميعاً ، فهو فيما يقول ديكارت أبو المذهب العقلي : أحسن الأشياء قسمة بين البشر .

(١) تسمى عند المسلمين بالمقولات الأولى أو الفطرية أو الضروريات أو الأوائل المتعارفة ، وفيها يقول الفارابي : تحصل الإنسان منذ أول أمره من حيث لا يشعر ولا يدري كيف ومن أين حصلت (تحصيل السعادة ص ٢) وهي أيضاً : تضاهيا يصدق بها العقل الصحيح لذاته وبفطرته لا لسبب من الأسباب الخارجة عنه من تعلم أو تخلق أو تجربة ، ولا تنحصر إليها قوة الهم أو قوة أخرى من قوى النفس — كقولنا : الكل أكبر من جزئه أو المساويان لثالث متساويان .

ومن هنا كانت الحقائق البديهية العقلية في كل صورها ثابتة لا تتغير بتغير الزمان والمكان ، ولا تختلف باختلاف الظروف والأحوال ، ودليل العقائدين على صحة دعاويهم أن هذه المبادئ عامة في الناس جميعاً ، وأن العقل يدركها بمجرد تفتحه من غير ما حاجة إلى تجربة .

وقد كانت الفلاسفة الأوروبية في عصر ديكارت + ١٦٥٠ بسودها الاعتقاد بوجود هذه الأفكار العقلية التي تمثل حقائق بسيطة غير مركبة وحقائق موضوعية غير ذاتية ، كفكرة الله والنفس والامتداد ونحوه ، وهي تدرك بالحدس دفعة واحدة ومن غير مقدمات تسلم إليها وعلى غير فقرات متعاقبة كما أشرنا من قبل ، ومنها يستنبط العقل النتائج التي تلزم عنها - وبهذا تتألف المعرفة اليقينية التي تصدق في كل زمان ومكان ؛ أما الأفكار التي تكتسب بالتجربة - والتي كان الحسيون يقصرون المعرفة عليها - فقد كانت في نظر العقائدين ظنية أو احتمالية على أكثر تقدير ، وكان العقل - عند ديكارت خاصة - أداة إدراك أو وسيلة كشف عن حقائق كامنة في النفس كمن البار في حجب الصوان ، ووظيفة العقل عنده كشفها على عكس ما يرى التجريبيون كما سري بعد قليل .

و بينما يغالى العقليون في أهمية العقل مصدراً للعلم اليقيني يغالى أصحاب المذهب الحدسي intuitionism في أهمية الحدس الذي يدرك الحقائق البسيطة إدراكاً مباشراً دفعة واحدة ومن غير مقدمات تسلم إليها ، وهو عند نوع من أنواع الإدراك البدائي يتأثر كثيراً بالشعور الوجداني والميل المعطى ولا يبيح بعد مرتبة اليقين والتجريد التي نراها في حالة التفكير النظري^(١) .

(١) لعل إطلاق هذا المذهب في الأخلاق أشيع من إطلاقه في المعرفة وعدد من يراود به القدر بأن القوانين الحسية أولية فطرية واضحة بذاتها أمام العقل - - وبإعقاب هذا في الأخلاق مذهب المنفعة العامة Utilitarianism - ومن كان الأول يشير إلى طريقة إدراك المبادئ الخلقية بينما يشير الثاني إلى غاية السلوك الخلقى . انظر : (Fleming, p. 229) . وقرأ كتابها : مذهب المنفعة للعامة في فلسفة الأخلاق .

ويرى أتباع المذهب العقلي أن اليقين المدعوف في العلوم المبرورة — كالرياضة والمنطق — هو المثل الأعلى لليقين الذي يشهد به كل غرور المعرفة البشرية ، وهذا اليقين يفتقده في المعرفة التي تقوم على معطيات الحس ونجده في المعرفة التي تصدر عن حاضرات العقل التي لا تقوم على التجربة الحسية ولا تحتاج إلى تأييدها ، ومن هنا كان حرص العقليين على الاستمالة بالمنهج الرباعي الاستنباطي في شتى فروع المعرفة البشرية ، فذهب « ديكارت » واضع أساس المذهب العقلي إلى امتناع منهج الاستنباط حتى في أبحاث علم الطبيعة ، فلما استغلت العلوم الطبيعية بمفاجئها التجريبية وحصل التعليلون اعتمادهم في ضرورة استخدام المنهج الاستنباطي في علوم الإنسانية والحيادية عساهم بهذا أن يبلغوا بها مثل اليقين الرياضي دقةً ومسطحاً .

المذهب العقلي في الفلسفة الحديثة وخصه

واعتبر انكساريون « ديكارت » مؤسس المذهب العقلي في الفلسفة الأوروبية الحديثة لأنه رد العقل سلطانه بعد أن هدمته مدرسة الشكالك التي تزعمها في فرنسا « مونتاني » + Montaigne ١٥٩٢ ورفض — ديكارت — السلطة الدينية عند في الكنيسة ، والدالية مثل في « أرسطو » — رفضها مصدراً للحقيقة ، ورد الحقيقة إلى العقل وجعل البلاغة معيارها ومقياس الصواب والخطأ .

ولكن ديكارت قد حى صفات الوحي عن مجال العقل لأنها في رأيه لا تدرك إلا بعدد من أمعاء خارق للعادة ، فارتد عنها إلى النزعة اللاعقلية في مجال الدين ، وقد رفضها أنبائه في القرن الثامن عشر وبسطوا سلطان العقل على المجالات التي أبداها هو من سلطانه .

هذا إلا أن دواء الفكر الحديث منذ عصر النهضة كانوا يتجهون إلى الاعتزاز بالعقل والاتجاه إلى عقله ، ولولم يظهر ديكارت لكان من المحتمل أن يجد

للمذهب العقلي نصيراً يعمل على إقامته^(١).

كان ديكارت — على أى حال — صاحب فضل ملحوظ فى إقامة المذهب العقلي فى المعرفة ، فالأفكار عنده على ثلاثة أصناف : صنف مريض (adventitious) *Idées adventices* مرجعه فيما يبدو إلى العاطية الخارجية كفكرة الجبل والشجرة والألوان والطعوم ونحوها ، وهذه أفكار غامضة لا تؤلف معرفة صحيحة . وصنف مصطنع (factitious) *factices* ركنه العقل من الأفكار العرضية للسائلة كصورة جبل من ذهب أو نهر من عسل ، وصنف فطري (innate) *innées* لا يستفاد من الأشياء الخارجية ولا ينشأ عن التركيب الإرادى ، وتتميز هذه الأفكار الفطرية بالبساطة والوضوح ، وهى أولية لا تنجىء كمنسأباً ، إنها مبادئ المعرفة الصحيحة تقوم فى العقل بطبيعته سابقة على كل تجربة وإن كان الإنسان لا يدركها واهياً منذ ولادته^(٢).

وبلخص « ديكارت » الأساليب التى يتبناها العقل فى التوصل إلى المعرفة الحقيقية الصادقة فى علمين عقليين أساسيين هما الحدس *intuition* والاستنباط *deduction*. ويريد ديكارت بالحدس نوراً فطرياً غريزياً يمكن العقل من إدراك فكرة ما دفعة واحدة وليس على التعاقب ، فهو إدراك مباشر غير مسبوق بمقدمات تسلم إليه ، وهو لا يقوم على اختبار تجريبي ولا تأمل عقلي ، وهذا الإدراك من الوضوح بحيث يتمتع معه كل شك لأنه لا يقوم على شهادة الحواس ولا على أحكام الخيل الخداع ، بل هو عمل عقلي محض به تدرك الأفكار والاهتبات البسيطة التى لا تنقسم إلى أجزاء كالوجود والوحدة والزمان والمكان والامتداد .

أما الاستنباط فهو الذى يدرك الاهتبات المركبة ويبنى دوره بعد الحدس ،

(١) توفيق الطويل : قصة النزاع بين الدين والفلسفة الفصل الخامس والسادس غما كتبناه

من ديكارت .

(٢) Fleming, p. 281

وهو عمل عقلي يمكننا من أن نستخلص من شيء نعرفه معرفة يقينية نتأخر نلزم عنه ، وهو يتم على خطوات بحركة ذهنية بها نستنتج شيئاً مجهولاً من شيء معلوم — وبهذين العمليين العقليين يتوصل إلى المعرفة اليقينية — كما أشرنا من قبل وفي ركب « ديكارت » سار الديكارتيون من أمثال « سبينوزا » و« مالبرانش » و« ليبنتز » وغيرهم من أتباع المذهب العقلي في القرن السابع عشر بوجه خاص ، بل استمر المذهب قائماً حتى كاد يطمس المذهب التجريبي آتته ، إذ ساد التفكير الأوروبي والأمريكي في المرحلة الأخيرة من عصرنا الحديث ، وكان يركب خلية الاتجاهات التجريبية النجاح الملحوظ الذي أصابته العلوم الطبيعية بالانحياز إلى ما لقيه الفلسفة العقلية من تقدم محدود ، وإن كان المذهب العقلي لم يلتزم الصورة التي كان عليها أيام ديكارت^(١) إذ تطور إلى مذهب نقدي على يد كانط وأتباعه ، وفي هذا المذهب ارتدت المعرفة إلى خبرة الحس ومبادئ العقل معاً ، إذ حلل كانط المعرفة في كتابه « نقد العقل النظري » وانتهى من تحليلها إلى أنها ترجع إل خبرة حسية تجري على غرار مقولات فطرية في العقل على نحو ما أشرنا من قبل^(٢) بل إن المذهب النقدي نفسه قد تطور ولم يجمد على الصورة التي كان عليها عند كانط ، فانرجى هذا الحديث حتى ننتهي من عرض الاتجاهات التجريبية والنقدية في منابع المعرفة ، ونقرب عليها بمناقشة هذه المذاهب لبيان ما يبدوا لنا فيها من وجوه الحق والباطل :

(١) قارن ما يذكره « ديكارت » في كتابه قواعد لمادة العقل (وقد كان مشروع كتابه : مقال من المنهج) ولا سيما القواعد ٣ و ١١ و ١٢ .

(٢) قارن Paulsen, op. cit., 318-384 وكذلك Joach, op. cit., Part 1.

(١) المذهب التجريبي Empiricism

من تاريخ المذهب التجريبي الحديث :

قدّر المذهب العقلي — مع ما لقيه من حملات خصومه — أن يحفظ بشعر كبير من سيادته على الفلسفة الأوروبية منذ أيام ديكارت ، وأن تستمر هذه السيادة قائمة في كل مجالاته حتى الحرب الأهلية الأولى حين شرع طه يتحضر أمام المذهب التجريبي الذي أخذ يفتزو أرضه ويغاضي على فتوذه ويحتل مكانه المصدرة في التفكير الفلسفي على نحو ما سنصرف به حين .

لم يرتق المذهب العقلي في نظر الحسنيين والتجريبيين من الفلاسفة ، وأحضر بهاجونه في أمتع مقالته ، رفضوا التسليم بالإنكار الفطرية الموروثة ، والبياني العقلية البديهية ، والقواعد العقلية الأولية التي لا تحصى ، واكتساباً ، وأبكر ، هذا الحدس الذي يترك الأوليات الرياضية والبديهيات المنطقية ، وصرحوا بأن هناك حدوداً متعددة تختلف باختلاف أصحابها ، وردوا صراحة في كل صورها إلى التجربة — مع خلاف بينهم في تفسيرها .

وقد بدت خصومة التجريبيين للمذهب العقلي عنيفة منذ مات ديكارت ، ويضع عشرات من السفين ، إذ اضطلع بمقاومته جون لوك + ١٧٠٤ Locke J.

(١) انظر في المذهب التجريبي القديم (يكون — لوك — باركز — هوبز) ، و (جون ستورتل مل وهوبرت ميسر) Fletcher p. 78 ff. & 113 ff. والقرآن في التجريبيين البريطانيين في كتاب تيم هام (نشر عام ١٩٥٢ الأستاذ آي. Ayer A. J.) (نشر في لندن) R. Winch تحت عنوان : British Empirical Philosophers ، و (كذلك : A. C. Fraser, Locke, 1890, و Leslie Paul, The English Philosophers, 1952) (Philosophical Classical for English Readers) وفاروق ما كيه من المذهب التجريبي Paulsen p. 334-89 وانظر في لوك كتابه المذكور في نشر الطبعة الثانية وكذلك Gibson, Locke's Theory of Knowledge and its Historical Relations (1791).

التخيل أو تداعى الحسنى أو نحوه إلا مجرد حركات جسمانية ، والمواطف والوجدانات مرجعها إلى الالفة والألم اللذين ينشئان عن حركة الدورة الدموية ، وليس للعقل ومبادئه الأولية المزعومة إلا وهد الألفه التى نستخدمها . . . إلى آخر هذه العاويلات الآلية المادية .

ويرفض « كوفدياك » ما نسميه بالتفكير العقلى مصدراً للمعرفة ، ويصرح بأن الإحساس الظاهرى هو مصدر القوى النفسية جميعها ، وينكر وجود الأفكار الفطرية المزعومة . . . إلى آخر ما يتضمنه مذهب الحسى .

المذهب التجريبي عند هوبز لوك :

ولكن من التجريبيين من كان أقل من هؤلاء الحسين الخالص تطرفاً ، فتوسع فى معنى التجربة حتى جعلها شاملة للتفكير ، يشهد بهذا « جون لوك » فى مذهبه التجريبي .

وقد بدأ مذهبه يرفض مذهب القائلين برّد المعرفة إلى الفطرة — من أمثال أفلاطونى كبرديج فى انجلترا وديكارت وأنباغ فى فرنسا وغيرها — ثم أخذ بعد هذا فى تحليل العقل وتفسير طريقه فى كسب المعرفة ، وانتهى من تحليله إلى القول بأن جميع أفكارنا مستفاعة من التجربة وحدها ، وليس منها ما يمكن اعتباره فطرياً موروثاً ، إذ « ليس فى العقل شيء إلا وقد سبق وجوده فى الحس أولاً » *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu* ، ولكن لوك قد جعل التجربة نوعين : إحساساً أى تجربة ظاهرة تقع على الأشياء الخارجية (الحسوسات) وتفكيراً أى تجربة باطنة تقع على أحوال النفس ، والتجربة بهذا المعنى الواسع هى المصدر الوحيد للمعرفة ، ومن فقد حساسة فقد المعانى المتعلقة بها ، فالأكد لا يستطيع أن يتصور الألوان . . . والعقل يولد صحيفة بيضاء مهيأة لتقبل ما تخطه عليه التجربة من معنى ومبادئ ، ينقل الإحساس إلى الذهن

صور المحسوسات من ألوان وأبعاد ونحوها ، وبالفكر تنشأ الصور الذهنية من تخيل وتذكر ونحو ذلك .

والنفس عمل إيجابي يبدو في قدرتها على أن تؤلف من العناصر التي زودتها بها التجربة أفكاراً جديدة وصوراً لم تألفها في العالم الخارجي كعنى اللامتناهى فهو — على غير ما ظن ديكارت الذى اعتبره أسبق في الوجود من فكره المتناهى — مركب من كمية محدودة تضاف إلى مثلها وهكذا إلى غير نهاية ، ومثل هذا يمكن أن يقال في سائر المعانى المركبة — كالزمان والمكان والعدد وقانون الذاتية وعدم التناقض وغيرها .

رفض « لوك » مذهب الفطرة الذى يقول بالأفكار الفطرية مصدراً للمعرفة ، ويقول « لوك » : لو صح وجود معان فطرية وقضايا موروثية لتساوى في العلم بها الناس في كل زمان ومكان ، على أن مبدأ عدم التناقض أو الذاتية أو غيرها مما يُظن أنه من المبادئ الفطرية لا يعرفه إلا قلة من المثقفين ، ويجعله الأطفال والمتوهون والهمج ، وأما المبادئ العملية — خلقية وقانونية — فيختلف الناس في أسرها باختلاف الزمان والمكان ، والهمج يرتكبون الكبائر دون أن يؤنبهم على ارتكابها ضميراً^(١) .

انتهى « لوك » من رفض الأفكار والمعانى الفطرية إلى تفسير المعرفة بالتجربة على النحو الذى أسلفناه ، ولكن تجربة « لوك » غير مقطوع العصلة بنزعة العقليين ، فهو باعترافه بالتفكير العقلى وتفسيره للأفكار المركبة وعمل العقل في تكوينها واهتمامه باليقين العقلى ونحوه قد نفر منه الحسيين الذين أعقبوه ، فظهر من الإنجيز أنسهم من أنكر عمل العقل وفاعلية النفس في المعرفة وفسر الفكر بتداعى المعانى آلياً ميكانيكياً كما فعل هيوم ، أو أنكر وجود كائن يسميه العقل كما ذهب « آير » زعيم الوضعية المنطقية المعاصرة في إنجلترا .

(١) انظر في لول المصادر المشار إليها في بدء حديثنا عن المذهب التجريبي .

المذهب التجريبي عند دافيد هيوم :

أرجع هيوم^(١) كل الأعمال العقلية إلى ترابط آلي يبدو في جميع الظواهر النفسية ، وصرح الترابط بين الأفكار إلى قانون تداعي المعاني — بالتشابه أو التجاور الزماني أو المكاني أو بالعلاقة العلية — وبهذا فسر المبادئ المسماة Postulates التي ظن العقليون أنها فطرية وعامة تصدق في كل زمان ومكان ، فمن ذلك أنه اعتبر قانون العلية Causality مجرد عادة ذهنية Custom تنشأ عند الناس كما رأوا حادثين متطردتي الوقوع أو متتابعتين ، فيترتب على هذا عند اعتقاد belief بأن اللاحق يعقب السابق ، و يتمثل هذا الاعتقاد في ميل الإنسان إلى أن يتوقع حدوث لاحق متى وقع سابق عليه ، ولا يحفل أن تُعرف رابطة العلية بالاستدلال العقلي ، إذ لا يمكن استنتاج معنى الملول من معنى العلة ، وهل كان في وسع آدم أن يستنتج بمقله من شفاغية الماء وليوثقه أن من خواصه خنق الكائن الحي ؟ إن العقل لا يستطيع أن يستنتج أن الحالات التي لم تتناولها تجربتنا تشبه لا محالة الحالات التي سبق لنا أن جربناها ، إما مرجع الأمور في الطبيعة إلى التشابه والاقتراح ، نرى أن شيئاً ما كلاً وقع ، تلاه شيء آخر ، فيذكرنا وجود الأول (وهو العلة) بالثاني (وهو الملول) ، أي أن الناس قد شاهدوا طواهر يتبع بعضها بعضها ، فتأذى بهم هذا إلى الاعتقاد بأن السابق علة اللاحق ، واقترت فكرة العلة بفكرة الملول اقتران المتضايقتين ، وهذا هو سبب « الضرورة » في قانون العلية ، ومثل هذا يمكن أن يقال في كل القوانين التي يظن العقليون أنها فطرية في الناس جليماً ، وقد مضى في هذا التداعي جون ستورث مل J.S. Mill وسبنسر

D. Hume, An Inquiry Concerning Human Understanding : (١)

CH. W. Hendel, Studies in the Philos. of Hume (1925) .

D.O.C. Mac Nabb : David Hume. Theory of Knowledge & Morality 1961.

D.C. Valden-Thomson : Hume. Theory of Knowledge 1951.

R.W. Church : Hume's Theory of Understanding, 1935

T.H. Huxley : Hume, 1879.

Hi. Spencer وغيرها من اعتبروا الأحوال العقلية مجرد حركات آلية نشأت من تداعي اللاماني وترباطها .

وانكر « هيوم » كل معرفة أولية سابقة على التجربة ، وكان تصيره من هذا الإنكار من القوة بحيث أصبح شبه شعار للوضعية المنطقية المعاصرة ، وقد ذكرنا في تفصل القدي هيدنا على إنكار ما بعد الطبيعة عند الوضعيين كيف أنكر « هيوم » كل تفكير ميقانيزيقي وأقام العلم على التجربة والرياضة ، حتى قال بضرورة إحراق كل كتاب لا يقوم على الرياضة أو التجربة ^(١) .

كان هذا الموقف مفخرة « هيوم » عند أصحاب المذاهب التجريبية على اختلاف صورها إذ جرت عن وراثته على إنكار المعرفة الأولية مع إدخال الرياضيات رغبة في التوصل إلى أدق معرفة ممكنة ، وقد ذكر « برتراند رسل » Bertrand Russell بأن التجريبية العلمية المعاصرة Scientific Empiricism تختلف من تجريبية لوك وباركلي وهيوم في إدخالها الرياضيات وتهذيبها أسلوب الأداء المنطقي القوي ، ثم ذهب إلى تخطيطه الفلاسفة القدامى الذين انتفضوا أن للتفكير الأولي السابق على كل تجربة يستلزم أن يكشف الحجب عن أسرار تكون المحجة (Our Knowledge of External World ص ٤) .

ولكن « كورنثورث » يرى أن التجريبية القديمة قد أنكرت التفكير الأولي وأدخلت الرياضة قبل « رسل » بقرنين من الزمان الآن « هيوم » قد صاحم كل تفكير أولي لا يستند إلى التجربة والرياضة ^(٢) على نحو ما أشرنا منذ حين .

وقد تلقف دعاة الوضعية المنطقية نفس « هيوم » السالف الذكر وعقبوا

(١) انظر ص ٢٠٤ من هذا الكتاب

(٢) B. Russell, Hist. of Western Philosophy p. 863.

(٣) قارن : Cornforth op. cit., p. 3-4

عليه بقبوله والرضا عنه ، فهم أيضاً يتكروون كل معرفة سابقة على التجربة ويردون العلم الصادق إلى الرياضة والتجربة ، وقد عرفنا موقف « كارناب » « وآبر » من نص هيوم السالف الذكر عند حديثنا عن موقف الوضعية المنطقية من إنكار الليتافيزيقا^(١) .

ومن هذا نرى أن التجريبية القديمة والمعاصرة على السواء قد رفضت العلم الأولي السابق على التجربة ، وردت المعرفة الصادقة إلى التجربة والرياضة ؛ وإذا كان الصقليون ينشدون المعرفة اليقينية بشاطرهم في هذا بعض التجريبيين القدماء من أمثال لوك^(٢) ، فإن المعرفة التي ينشدها أتباع الوضعية المنطقية وبعض التجريبيين من أمثال « مل » هي معرفة ترجيحية لا تبلغ قط مرتبة اليقين — هذا مع استثناء المعرفة التي نلتبس في العلوم الصورية من منطقي ورياضة^(٣) .

مراحل التجريبية الحديثة في إنجلترا :

واستيناء حديثنا عن التجريبية نقول إنها جاءت في تاريخ الفلسفة الإنجليزية — التي نمت التجريبية في ظلها — على ثلاث مراحل :

بدأت للتجريبية التقليديه أو القديمة Classical or traditional في القرن السابع عشر عند بيكون وهوبز ولوك وفي القرن الثامن عشر عند باركلي وهيوم الذي بلغت على يديه ذروتها فيما يبدو من إشارتنا السالفة إليه ، وفي القرن التاسع عشر ظهرت التجريبية الحديثة (Modern) وتمثلت عند بنتام وجيمس مل وجون

(١) انظر ص ٢٠٤ - ٢٠٥ من هذا الكتاب .

(٢) كان « پروتاجوراس » وأبيقور قديماً وهوبز والمحدثون من الحسين يحملون الحس مقياس اليقين وأساسه ، بينما أقامه ديكارت وأتباعه على الشعور بالذات Self-Consciousness (أنا أذكر إذن فأنا موجود) ورأى غيرهم اليقين قائماً فيما يسلم به العقل البشري بوجه عام (انظر Fleming, p. 69) .

(٣) انظر في معنى الاحتمال أو الترجيح في المعرفة Calderwood p. 322 (لا ينبغي أكل شك في المعرفة — بمعناه الذي أسلفناه — أو نقص في البرهان على صحتها) .

ستورت مل من النفعيين ، ثم سبسر وإسلى ستيفن من أنصار نظرية التطور ، تميزت التجريبية التقليدية بالاهتمام بنظرية المعرفة — كما رأينا من قبل — أما التجريبية الحديثة فتميزت بشغفيتها وتفاقمها في كل مجالات التفكير — من آداب وتشريع وسياسة وأخلاق وقانون ومعرفة^(١) ... ومن هذا يبدو أن التجريبية التقليدية حين انحدرت إلى القرن التاسع عشر ، استنفدت الكثر من إمكاناتها النظرية ، حتى كادت تحتفي الأصالة والإبداع من آثار أهلها .

وفي القرن العشرين ظهرت التجريبية المنطقية أو العلمية Logical or Scientific فيما تسمى أحياناً ، شأت في النمسا في ظل جماعة فيينا وفشت في إنجلترا وهاجرت إلى أمريكا كما أشرنا من قبل ، وعلى يد هذه الوضعية المنطقية (العلمية) بُعث الاهتمام الملحوظ بنظرية المعرفة من جديد ، إذ كان عيوم جد هذه التجريبية فيما أشرنا من قبل^(٢)

ومن أجل هذا نؤثر الوقوف قليلاً عند هذا الاتجاه المعاصر :

موقف الوضعية المنطقية المعاصرة :

قبل منذ بضع عشرات من السنين إننا لا نجد اليوم فيلسوفاً يتنصر للمذهب العقلي في صورته المتطرفة التي ترد المعرفة إلى الذات عسفاً ، أو ينشيع للمذهب التجريبي في صورته الجامدة التي تُرجع المعرفة إلى خارج الذات .

هذا ما كان براء أمثال « فلتشر » في مطلع القرن الحاضر^(٣) ، ولكن الواقع أن المذهب الحسي قد بُعث فتياً على يد الوضعية المنطقية التي أنكرت وجود العقل بالمعنى الذي نعرفه ، وردت إلى الإحساس الثقة التي كان قد انتقدها على يد العقليين ، وحسبنا أن نستشهد بالأستاذ آبر A. Ayer

(١) انظر كتابنا : مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق ص ٧٩ - ٨٣

(٢) Metz, A Hundred Years of British Philos, 1938, p. 41-51

(٣) Fletcher, Introduction to philos. p. 67.

في مناقشته لموقف العقليين من الإحساس ونظرة أصحاب الوضعية المنطقية للمعرفة التي نجيء عن طريقه :

يقول ديكارت في تأملاته الميتافيزيقية إن تجارب كثيرة قد قوضت شيئاً فشيئاً كل ما لديه من ثقة في الحواس كأداة المعرفة الصحيحة ، إذ لاحظ كثيراً أن الأبراج التي تبدو للرأي مستديرةً عن بُعد ، تلوح في نظره مربعةً متى كان قريباً منها^(١) ، وأن النماثيل الضخمة التي تملو قممها تبدو صغيرة الحجم متى نظر إليها من أسفل ، بل لاحظ في كثير من المناسبات أن أحكامه التي يقيّمها على حواسه الداخلية كثيراً ما تخطئ ، وقد عرف من أشخاص بُترت سيقانهم أو أذرعهم أنه كان يلوح لهم أحياناً أنهم يحسون الماء في العضو المفقود منهم ! فدلّاه هذا إلى الاعتقاد بأنه لا يستطيع أن يكون على يقين من وجود ألم حقيقي يصيب عضواً في جسمه حتى ولو أحس هذا الألم ! هذا إلى سببين آخرين يبرران الشك في المعرفة الحسية : أولهما أنه ما أحس شيئاً في يقظته إلا ظن أن في وسمه أن يحسه أثناء نومه ، وهو لا يظن أن ما يحسه في نومه صادر بالفعل عن أشياء خارجية ، لهذا لم يجد مهرباً يسوّغ له تصديق ما يحسه في يقظته أكثر من تصديقه ما يحسه أثناء نومه ، وثاني السببين أنه كان قد زعم أنه لا يعرف بعدُ خالقه — وهو ضامن للصدق في تفكيره — ولهذا لم يجد ما يمنعه من الشك في الطبيعة والنظر بأنها

(١) مبررات الشك في الحواس قد عرفت عند كثيرين من الفلاسفة قبل ديكارت ، وحسبنا أن نشير إلى « الغزالي » المتوفى سنة ١١١١ م في قوله في « المنقذ من الضلال » ص ٧١ - ٧٢ طبعة مكتب النشر العربي ... تنظر إلى الكوكب نراه صغيراً في مقدار دينار ، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدر ... أما تراك تعتقد في النوم أموراً وتخيّل أحوالاً وتعتقد لها ثباتاً واستقراراً ولا تشك في تلك الحالة فيها ، ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن بل جميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل ! بل إن ما أورده ديكارت في البس السلف ليس إلا بعض ما ذكره « أناسيداموس » أحد شكاك اليونان من القدماء في حججه العشر التي دلت بها على عدم ثقته في الحواس ، ففي حجته التي يذكر فيها اختلاف الأشياء باختلاف المسافات والأوضاع يقول إن السفينة تبدو كبيرة عن قريب صغيرة عن بعد ، ويبدو البرج مربعاً من كثب ومستديراً عن بعد ، والعصا منكسرة في الماء مستقيمة خارجه ... الخ .

حياته أو خلقه بحيث يخطئ بحق فيما يلوح له أنه أصح الأشياء وأصدقها^(١).
أورد الأستاذ « آير » A.J. Ayer هذا النص من ديكارت ، وعقب عليه
ببضع ملاحظات نورد منها قوله إن أول ما يلفت النظر فيه أن أخطاء الحكم التي
أشار إليها « ديكارت » كلها أخطاء في الاستدلال ، إن القول بأن البرج يبدو
مستديراً عن بُعد وصريحا عن كئيب ليس صداع خداع أو مصدر تضليل ، لأن
الواقع أن البرج عن بُعد مستدير ومن قرب صريح ، وليس في هذا خداع
ولا تضليل ، إن من تحده مثل هذه الحقائق لا ينشأ خداعه عن طبيعة تجاربه ،
بل يرجع هذا الخداع إلى أنه يقيم على تجاربه استدلالاً خاطئاً ، فهو إذا رأى
البرج مستديراً عن بُعد ، افترض أنه صريح دائماً وفي كل أوضاعه مستديراً ، فإذا
وثق من وزيماء صريحا زعم نفسه أن حراسه قد خدعوه ، « روضح » أن صداع خداعه
إلى افتراضه أن الشيء الذي يبدو على صورة ما في ظرف ما ، يحتفظ بصورته
ويظل يبدو على هذا النحو مهما تغيرت أوضاعه أو اختلت أوضاع رائيه ! وهذا
افتراض لا يبرره أصل ولا تشهد به التجربة .

هنا من ناحية أخطاء الأحكام التي تقوم على الحواس الظاهرية ، ومثله
يمكن أن يقال في الأحكام التي تُبنى على الحواس الداخلية ، إن صداع الخطأ الذي
وقع فيه من أحس الماء في عضو مبتور في جسمه ، إلى أن إحساسات الألم التي
تسكن من هذا النوع قد ارتبطت في ماضى تجاربه برؤية الجزء المبتور وأسه ،
فافترض أن هذا الترابط لا يزال قائماً حتى بعد بتر هذا العضو ، فإذا عرف بعد
هذا أن ساق المبتورة لا ترى ولا تلمس أثناء إحساسه بالألم ظن أن حواسه الباطنة
قد خدعته ، فخطأ هنا صريحه إلى استدلاله لا إلى تجاربه ، ولعل مثل هذه
الإدراكات الخاطئة هو الذي وجه الأنظار إلى خطأ الأحكام الحسية ، وإن كانت
أخطاؤها تقوم منطقياً على غير هذا الأساس .

ومن الخطأ القول بأننا ما دمنا نعتقد بأن مدركاتٍ صحيحة تقع لنا ونحن نيام نحلم ، فلن نكون على يقين من أننا — أثناء اليقظة — أيقاظاً وليسنا في حلم ، وقد يقع البعض بمناقشة « جون لوك » لهذا الزعم ، حين قال : إذا كان هناك من يبلغ به الشك في الحواس وهدم الثقة في أحكامها أن يؤكد أن كل ما نراه ونسمعه ونشعر به ونقدوقه ونفكر فيه ونأثيه من أعمال طوال حياتنا ليس إلا سلسلة مظاهر خداعة حلم طويل لا يسطوي على حقيقة ، ومن ثم يشك في كل الأشياء ، أو في معرفتنا للأشياء ، إذا وجد مثل هذا الشاك فإني أقول له : إذا كان كل ما في الحياة مجرد حلم طويل فإن شكك وعشنتك ليست إلا مظهراً من مظاهر هذا الحلم المتداع ، ومن الخطأ أن يح ذلك في مزاحمتك رجل يقظان !

An Essay Concerning Human Understanding Book IV, ch. Sec. VIII

ولسكن هذا الجواب يبدو — في نظر « آير » مقتنعاً من الناحية العاطفية ، وليس من الناحية المنطقية ، حقيقة إن من يقول إن كل شيء ليس إلا مجرد حلم ، يريد بهذا أن يؤكد أن جميع القضايا التي يقولها الإنسان باطلة ، وينشأ عن هذا أن تصبح القضية التي يقولها هو نفسه باطلة ، ويكون شأنه في هذا شأن « إبيميديس » Epimenides الكريتي حين قال : كل الكريتيين كذبة — وهو نفسه كريتي . فهو كذاب ، ومن ثم يكون حكمه باطلاً ، ومن ثم لا يكونه كل الكريتيين كذبة ... الخ .

وبضيف « آير » إلى ما أسلفنا قوله أن ليس من المقنع أن نقول مع لوك : إن هناك فارقاً كبيراً جداً بين أن أحلم أي أحترق في النار ، وبين أن أكون بالفعل في النار أحترق !

لا يكفي هذا في إقناع الشاك في صدق الأحكام التي تقوم على الحس ، إذ ليس في وسع الإنسان أن يستخدم مثل هذا المنطق في إثبات أنه الآن يقظان وليس نائماً ! إن النائم كثيراً ما يستروثق أثناء نومه من جهة مدركانه ، فيسأل

نفسه في حله من صدق ما يقع له ، ويجب بحق أنه صواب وحق ، فما الذي
يضمن لي ألا تكون أحكامي وتفكيري المأخوذ جزءاً من علم يستغرقني الآن ؟
ويجب « آبر » على هذا بقوله : إذا كان المراد باليقين المطلوب أن يكون
في وحي أن أقم لدليل القاطع على أنني يقظان ، لسكنت بحق عاجزاً في كل
وقت من أن أكون على يقين من أي يقظان ولست فأثماً أحلم ! إن في استطاعتي
أن أقنع نفسي بأنني لست في علم ، بأن أقيس أحكام إدراك الحس بتجارب
أخرى وأثبت بذلك أنها ثابتة بالتجربة ، وإن كان من الممكن أن أكون في هذا
مخطئاً ، لأن اليقين في المعرفة ممكن إلا إذا كان مرجعه إلى أث القضية تحليلية
— كقضايا الرياضة — أي ليس فيها جديد يضاف إلى علم الإنسان ويحتل
انصدق والكذب ، فالأحكام العلمية قضايا تركيبية ومن ثم كانت احتمالية تقال
دائماً على سبيل ترجيح وليس على سبيل اليقين^(١) ، إن فكرة « اليقين »
لا تطلق إلا على القضايا البديهية الأولية في المنطق والرياضة — وهذا هو الذي
يميزها من قضايا الدوم الطبيعية ، فإذا أدركنا هذا احتفت براعت الشك^(٢) .

كان الحسيون — منذ أيام « پروتاغوراس » و « أبيقور » قديماً ، ثم
« هوبز » وأتباعه حديثاً ينتمون اليقين في المعرفة ، ويقولون إن الحس هو
مقياس المعرفة اليقينية وأساسها ، فينق المذهب الحسي بهذا مع المذهب العقلي عند
أمنال ديكرت من حيث الرغبة في التماس المعرفة اليقينية ، وإن حاله في ردما إلى
الحس دون العقل ؛ ولكن التجريبية الحديثة قد أنسرت هذا اليقين ؛ أنكر
« جون استورت مل » وجود يقين حتى في المعرفة الرياضية لأنه رد اليقين فيها
إلى التعميمات الاستقرائية التي تقوم على أكبر عدد ممكن من الملاحظات الجزئية^(٣) ،

(١) انظر في التفرقة بين القضايا التحليلية والقضايا التركيبية ص ٢٠١ وما بعدها

من هذا الكتاب .

(٢) Y. J. Ayer, Foundations of Empirical Knowledge (1940) p. 86-46

(٣) J. S. Mill, System of Logic, book 2 ch. 5-7

أما «آبر» فقد رأينا كيف أقر بالمعرفة اليقينية في مجال المنطق والرياضة حيث لا نكون التجربة أداة لقضاياها التحليلية التي لا تضيف إلى علمنا شيئاً جديداً ، لأنها مجرد تحصيل حاصل *tautology* ، أما قضايا العلوم الطبيعية — وهي تركيبية — فتحمل الصدق والكذب — فإن أحكامها تكون على الدوام احتمالية ولا تقال على سبيل اليقين أبداً^(١) . ويمتد للتجريبين في القرن العشرين أن المعرفة التي تحيىء من طريق التجربة احتمالية ترجيحية لا تبلغ قط مرتبة اليقين ، بعد أن كان مفسكرو القرن التاسع عشر يعتقدون في الحتمية المطلقة .

موقف الاجتماعيين من المعرفة :

تعقيباً على ما أسلفنا نشير في إيجاز إلى أن هذه الصور من مذاهب الحسيين والمثليين ، لم ترق طائفة من المفكرين المحدثين والمعاصرين ، من أظهرهم الاجتماعيون الذين ردوا المعرفة (كما ردوا غيرها من الظواهر — عقلية كانت أو اقتصادية أو خلقية أو نحوها — إلى الحياة الاجتماعية ومقتضياتها ، وهم تجريبون من نوع يخالف صنوف التجريبين السابقين الذكر) .
وقد انتهى دوركهايم ومدرسته إلى رفض العقل مصدراً للمبادئ العقلية الضرورية السالفة الذكر ، وإنما هي مرتبطة بتصورات المجتمع ومقتضياته ، ومن ذلك ما لاحظوه بشأن قانون عدم التناقض مثلاً ، فالبدائي كثيراً ما يضيف إلى الأشياء صفات يفادى بعضها بعضاً ، بل من المفكرين من يقع في التناقض على خير إرادته طبعاً ، ومثل هذا يمكن أن يقال في قانون الدائمة عند البدائيين ، من أجل هذا تحدث « ليفي بريل » عن التفكير — البدائي — الذي يسبق المنطق ، إن الإنسان لا يحترم قوانين المنطق — التي اعتبرها العقليون أولوية بدئية موروثة — إلا حين يميل إلى احترام مقتضيات العقل السليم ويرغب في أن يلزم التفكير المعقول .

(١) انظر ص ٢٠١ وما بعدها من هذا الكتاب .

لأن المعرفة ليست مجرد تأمل عقل يُطلب لذاته كما قلنا من قبل ، ولكن أفكار الإنسان ورغباته لا تُبنى ، تلقائياً ، كآثر للعقل حين يؤدي وظيفته الطبيعية في التفكير والتأمل ، إنها وليدة النظم القانونية والمذاهب الأخلاقية التي يعيش الفرد في ظلها ، والتسليم والتربية التي تلقاها في حياته ، وهذه المذاهب القانونية والأخلاقية والسياسية والتعليمية مرهونة بدورها بالظروف الاقتصادية التي تكتنفها ، ومن ثم كان الوضع الاقتصادي في المجتمع هو في آخر الأمر العامل الذي يحدد سائر العوامل ويتحكم فيها ، ومن هنا كان هدف المعرفة تغيير الأوضاع الاقتصادية بأوسع معانيها ، تغييراً يقضي على الرأسمالية ويوقف استغلال الإنسان ... إلى آخر هذه الدعاوى التي أشرنا إليها عند حديثنا على موقف الماركسية من الفلسفة^(١) .

ونظرية المعرفة عند ماركس تخالف الاتجاه الأرسطاطاليسي التقليدي الذي يطلب العلم لذاته ، بمتدار ما تتفق مع مذهب الفرائع Instrumentalism في فلسفة العمليين من أمثال « جون ديري » ، ذلك أن ماركس لا يقر تأمل العالم الخارجي مجرد التأمل ، لأن المعرفة عند لا تُطلب لذاتها وإنما يلتمسها الإنسان ليسخرها في تغيير البيئة التي يعيش فيها ، إنها نقطة بدء لنشاط يترتب عليها ؛ والإنسان عند قادر على أن يعرف العالم الخارجي ، ولكنه لا يقنع — ولا ينبغي عليه أن يقنع بمعرفة كناية في ذاتها ، فإن المعرفة لا تُفهم مستقلة عن العمل الذي يتحقق بها ، إن القطة لا تعرف الفأر لمجرد المعرفة ، والزارع لا يعرف حقل الحنطة ويقنع بمجرد معرفته ، ليست المعرفة عندهما — أو عند الإنسان — إلا شيئاً حارصاً في سلسلة وقائع تنتهي بالعمل ، وهذا العمل يراد به تغيير البيئة التي تخضع له ، وتغيير صاحبه الذي يزاركه ، من هنا كان العالم وكانت الطبيعة البشرية في حركة متصلة لا تسرف السكون ، وليست المعرفة إلا القوة الدافعة إلى هذا التغيير

ومن المبعث أن نعتقد في وجود تفكير نزيه مجرد من كل غرض ، إن مثل هذا التفكير الذي تجده أرسطو وجده أشرف ألوان التفكير محض خرافة ، وما دام الغرض الذي تهدف إليه المعرفة هو تغيير البيئة ، فالمعرفة تكون صادقة ، حتى نجحت في تحقيق هذا الغرض ، فنشرت أحوال البيئة الاجتماعية طبقاً لأغراضنا في تغييرها ... من أجل هذا يقول الكثيرون من الباحثين : ما أقرب الشبه بين ماركس وديوى . .^(١) حل نحو ما أشرنا من قبل^(٢) .

مناصب المعرفة عند الصوفية :^(٣)

أشرنا في حديثنا عن المذهب العقلي إلى أن أصحابه يردون المعرفة الصادقة إلى الحدس والاستنباط العقلي . ولكن بين المحدثين من الفلاسفة من رد المعرفة إلى الحدس وحده ، وعرف هذا الاتجاه أوضح ما يكون في المصور الوسطى عند صوفية الإسلام كذلك ، فقد كانوا مع اعترافهم بأن من معارفنا ما يرتد إلى الحدس ، ومنها ما يرجع إلى العقل ، متفقين على أن المعرفة الحسية أدنى مراتب المعرفة وأكثرها تعرضاً للخطأ ، وأن المعرفة التي يزودنا بها العقل باستدلالاته المنطقية أدعى إلى الثقة وأكثر أماناً ، إلا أن للعقل نطاقاً لا يستطيع بطبيعته أن يتجاوز حدوده ، ووراء هذا النطاق مجال يمكن ارتياد مجاهله بنوع من الإدراك يقوم فوق مدارك البشر — الحسية والعقلية معاً — ذلك هو الإدراك الحدسي ، وقد قابل الصوفية بين العلم الذي يجيء من طريق الإدراك الحدسي والعلم الذي يجيء عن طريق البرهان العقلي ، ويتيسر أولها للأنبياء — عن طريق الوحي — وللأولياء — عن طريق الإلهام — ومع بعض الناس نموذج منه يبدو ضعيفاً في الرؤيا الصادقة . وإذا كان أهل السنة يستمدون علمهم عن الكتاب والسنة ، والمتكلمون

(١) C. Joad, Guide to Philosophy, 1936, p. 474-76

(٢) انظر ص ٥٤ وما بعدها في هذا الكتاب .

(٣) انظر للفصل الثالث من الباب الرابع في هذا الكتاب .

برون أن العلم تَفَقُّه ، والفلاسفة يعتبرون العقل مصدر المعرفة ، فإن الصوفية يقولون
إن العلم الحقيقي يحىء عن طريق الخدس (أو الذوق أو الكشف أو اليقين أو
الوجدان كما يقول الصوفية) ولا يصدر عن معلم أو تأمل عقلي أو خبرة حسية ، وهو
يقابل العلم الذي يحىء عن طريق البرهان العقلي عند الفلاسفة والمتكلمين معاً ، إنه
يلقى في قلب الصوفي إلقاء فيذوق معانيه ولا يستطيع وصفها ولا الإفصاح عنها وكتب
الصوفية حافلة بوصف هذا العلم اللدني وبيان خصائصه وحوادثه وطرق التوصل إليه .
ومن الصوفية من أدركهم حال الفناء عن النفس وعن كل ما سوى الله فلم
يشهدوا إلا الله (مذهب وحدة الشهود) فاتهموا إلى القول بالاتحاد — اتحاد
الناسوت باللاهوت أى اتحاد الطبيعة الإنسانية بالطبيعة الإلهية كما ذهب أبو البرز
البسطامي — أو القول بالحلول — أى حلول الله في مخلوقاته كما ذهب الحلاج — أو
القول بوحدة الوجود — إن الله والمخلوقات حقيقة واحدة هي علة نفسها ومعلولة
لنفسها — كما قال ابن عربي وإن جاء مذهبه في صحوة وليس في حال فناءه .

وكان طبيعياً أن يتفكر أهل السنة لهذا النوع من التصوف الذي تسلمت إليه
الأنظار الفلسفية في الوجود والمعرفة وطوحت بأهله في مقاهات باعدت بينهم وبين
قواعد الدين البسيط ، وتصدى الإشارة لإنكار هذه النظريات الجامحة ، وظهر
من بينهم صوفي كبير هو النزالي ، فأبقى على التصوف الذي يسائر تعاليم الدين
ويتمشى مع روح السنة ، وإن أثر العمل على النظر ، وغاب التعبد على التأمل ،
ورجح الاهتمام بالسلوك وما يقتضيه من وجوه الطاعة وتربية النفس على النظر العقلي
والاستدلال المنطقي ، ومن هنا كانت حملته على الفلاسفة وعلماء الكلام معاً ، وكان
نزوعه إلى إقرار التفلسف طريقاً إلى الله ، والقول بالخدس والفيض والإلهام أداة
دراك العالم الباطن .

والرأى عند النزالي وغيره من الصوفية أن وراء الإدراك الحسي والعقلي
إدراكاً أصح وأمن وأدعى إلى الثقة ، وعدم تعجل هذا الإدراك لا يدل على استحالته

فإن المنام يحذف في أحلامه ما يتبين عند اليقظة أنه مجرد أوهام ، فلماذا لا تكون
المعرفة التي نحيا أثناء اليقظة من طريق الحس أو الشغل شبيهة بالمعرفة التي تقع
لديهم في أحلامهم ، وتكون هناك مسألة نسبة اليقظة إليها كنسبة النوم إلى اليقظة ،
فلماذا وقعت تلك المسألة أدرك المرء أن كل المعرفة التي حصلها في يقظته ليست إلا
خيالات وأوهاما .. ؟ تلك المسألة هي التي يدعى الفلسفية أنها حالهم ^(١) من هنا
تأتي بمقتضى :

ربودي أن أغيب عن الوجود بما يسر علي من الشهود
و ستم الزمان بتعريف العلم الذي يعنى التعمرية فيقول إنه العلم الذي
يكتسب فيه الإنسان لا يكتسب في غيره ، لا يقاربه إسكان الفلأط والروح ،
ولا ينسج نسج لتدبير ذلك ، بل لأن من المطلق ينبغي أن يكون مقارنا لليقين
مقارنا فيهما لا يختار بطلانه من يقارب الحجب دينا ، وتنعسا شعبانا ، لم يورث
خمس شك أو إنه أراه ومثل هذا العلم لا يحجب عن طريق الحس ولا عقل ، فالعلم
الذي ينبغي عن طريق الحس على لا يرتقي قط إلى مرتبة اليقين ، فالعين — وهي
أحد الحواس — ترى "النظر" وتساؤل "يتعذر" ، ونسب "الشجرية" بغير ما يقول اليقين ،
ولا تنظر إلى السكر كمن يقرأ نصيباً في مقار حماره ، ولكن الأداة الهندسية
تعدله إنه أكبر من الأرض في الزمان ... بل لا تقدر العلم الذي يحجب عن طريق
الحس كذلك ، إذ أن من الممكن أن تترك الإنسان مسألة نسبتها إلى العقل كنسبة
نسبته إلى الحس ، فيكون كل ما عرفه في يقظته شراً بما حصله بحسه ... ثم ينبغي
أن لا ينظر إلى تلك في المعرفة الحسية والعقلية إلى التزل بالحس للباطني أداة
لأنه إن العلم اليقيني السابق الذكر ، وبه تدرك الأوليات العقلية التي تحجب بنور
يقظة اليقظة ، لا تدور بنظم دليل وترتيب كلام .. ولكن حدى الفزالي

(١) المذهب من المذاهب - طبعة مكتبة النشر العربي من ٧١ - ٢ .

(٢) المنقذ من الضلال من ٦٩ - ٧٤ .

مقيد بالسكاب والسنة — كما أشرنا من قبل — وليس هذا هو الحال مع غيره من الصوفية ، فإن منهم من مريح بأن الشريعة لم تجعل إلا للمحجوبين ...! وعلى الصوفى العارف عند هؤلاء أن يأتي من أعمال العبادة ما يتفق مع رؤية الله وإن خالف بهذا ظاهر الشرع ، إن الشريعة للمحجوبين ، والعرفة (الصوفية) للمختارين ...! لم يكن للفرالى من هؤلاء ، وقد أشرنا — بالإضافة إلى هذا — إلى حلقه على القائلين بالإنحاد والخلول ونحوهما .

ولكن كيف تتأني للصوفى هذه الحال ؟ أى كيف يتسنى له أن يبلغ هذا الإدراك الحدسى ؟ قالوا إن فى النفس البشرية استعداداً للانسلخ من البشرية إلى الملكية لتصير ملكاً بالفضل فى لحظة من اللحظات ، عندئذ توجه إلى الملأ الأعلى وتتصل به نظرية لا اكتساباً وبهذا يتجاوز الإنسان مرتبة العلماء الذين يعجزون بطبعهم عن بلوغ الإدراك الروحاني لاتصافهم بالمدارك الحسية التى تؤدى إلى كسب العلوم التصورية والتصديقية^(١) إن على القلب غشاوة من شهوات الجسم ومشاغل الدنيا ، ومتى انقضت تكتلت النفس الملهم بإلهام إلهى على سبيل المكاشفة فالطريق إلى بلوغ هذه المرتبة هو تسييم الجاهدة ومحو الصفات المذمومة وقطع العلائق كلها والإقبال بكنهه الحقة على الله ، حتى يكشف الأمر كما تكشف للأنبياء والأولياء ، وقاض الضرر على صدورهم بالزهد فى الدنيا والتبرى من علائقها وتفرغ القلب من شوائها^(٢) ، فإن العلم الذى يجرى بارتفاع حجاب الحس المرسل بين القلب والروح (المحفوظ) ...^(٣) إلى غير هذا مما سفلت به كتب الصوفية على اختلاف نزعاتهم^(٤) .

وتصفية النفس على هذا النحو إنما تتم على أكل وجوها بفضل من الله ،

(١) مقدمة ابن خلدون ص ٨٣ - ٨٤ .

(٢) النزالي : الانبياء ص ٣ ص ٣ و ٧ و ٨ و ١٦ وغيرها من الصفحات .

(٣) النزالي : كيمياء السعادة ص ١٥ .

(٤) قارن كتبنا : النفس بالغييب عند مفكرى الإسلام ولا سيما ص ٤٣ وما بعدها .

وإن تطلب الأمر من العبد جهداً باطنياً قال تعالى : « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا » والله هو الفاعل الحقيقي لكل فعل ...

من هذا النبع تفيض المعرفة اليقينية عند الصوفية ، وهذا النبع يقوم وراء نطاق الحس ونطاق العقل معاً ، وسنعود إلى الحديث عن منهج المعرفة الصوفية في الفصل الثالث من الباب الرابع من هذا الكتاب .

حينئذ هذا بياناً لأظهر مذاهب الحشيين والعقليين والصوفية في تحديد منابع المعرفة ومساكنها ، ولنعقب بكلمة في مناقشتها حتى أن نقبين وجه الحق في أسرها :

نقيب عام :

لعلنا لاحظنا بما أسلفنا أن نظرية ديكرت في الأفكار الفطرية مصدراً للمعلم اليقيني قد أسس فهمها ، فظن « جون لوك » أن الفطرية في مذهبه معناها وجود ممان وقضايا صريحة في ذهن الإنسان منذ مولده ، وأن التسليم بها يفتح المجال للآراء الشخصية والتفكيرات الفردية ، وهذا ما لم يقل به ديكرت ومدرسته ، إذ أراد ديكرت بالأفكار الفطرية مصوراً عقلية تقوم في ذهن سابقة على كل تجربة ، وهي موجودة في العقل بالقوة حتى تخرجها التجربة إلى الوجود الفعلي في مجال الوعي ، وقول ديكرت وغيره من الفلاسفة العقلانيين إن أفكارنا فطرية ، معناه أنها طبيعية natural وقد طبّقوا هذا المعنى — كما طبقه القدماء فيما يرى هماترين — على أفكار بشارك في التسليم بصحتها العقلية في كل زمان ومكان^(١) .

أجل ليس بين الفلاسفة المعاصرين فيلسوف يقول بالأفكار الفطرية في صورتها التي هاجمها لوك على النحو الذي أسلفناه ، بل لقد صرح الأورد هربارت

تشرى Herbert of Cherbury الذي توفي قبل مئات ديكارت بعامين (أى ١٦٤٨) بأن العقل يولد أشبه ما يكون بكتاب حافل بالأفكار، ولكنه يظل مغلقاً حتى تفتح أوراقه تدريجياً بالتجربة، وعندئذ تنطلق أفكاره وحقائقه الحسية، وصرح ديكارت نفسه بأن الحقائق تكون كامنة في النفس ككون النار في الحجر الصوان كما أشرنا من قبل.

وقد تحاشى المعاصرون استخدام هذا اللفظ الغامض « فطرى » innate واستبدلوا به لفظاً أقل منه غموضاً: هو « باطنى » connate تفادياً للصورة التى تصورها فى هذا الصدد أمثال « لوك » بل ذهب مدرسة التطوريين (سبنسر) إلى اعتبار الفطرى عادة اكتسبها الجنس بالتجربة وورثها الأفراد جيلاً بعد جيل حتى ظنت فطرية غريزية، أى إن لمبادئ العقلية والخلقية نشأت بالتجربة بعد تطور طويل فى حياة الجنس ولكنها تبدو الآن فى نظر الفرد فطرية حديثة.

بل إن المذهب العقلى فى جهاته قد نازعه السيادة المذهب النقدى Criticism فى القرن الثامن عشر وما بعده، فتوسط المذهبين التجريبي والعقلى، نقد كليهما وحاول أن يجمع بينهما فى نسق واحد، ذلك أن « كانط » + ١٨٠٤ منشئ هذا المذهب قد حاول أن يجمع فى مذهبه بين التجربة والعقل مصدرأ للمعرفة، قاله بالأشياء مرجعه إلى التجربة ولكن الإدراك الحسى لا يستقيم بغير مبادئ أولية بدئية لا تستمد من التجربة، بل تقوم فى الذهن سابقة على التجربة وتكون شرطاً لازماً لها، وبهذا انصل « كانط » بالتجريبيين والعقليين معاً، والأفكار عنده لا تقوم بذاتها بمعنى أن اتصالها بعضها ببعض يؤدى إلى معرفة جديدة مستقلة عن التجربة، فإن مهمة الأفكار أن تساعد على تنظيم الحقائق وربطها بعضها ببعض، وبهذا يتعذر العلم بحقائق الأشياء عن طريق المعانى بما هى كذلك، وهكذا ترد المعرفة إلى عامل ضرورى هو طبيعة العقل المدرك وعامل مادى هو الإدراك الحسى، وبغير اجتماع هذين العاملين يستحيل قيام علم صحيح

لأن العقل المحض لا يزود الإنسان بمخائلي لما قيمة علمية — كما يدعى السقايون^(١).
 ومع أن المذهب النقدي قد خفف من تعارف المذهبين العقلي والتجريبي
 فقد ماني ما عاناه المذهبان السابقان من وجوه النقد، إذا اتبع المذهب العقلي
 في صورته الجامدة التي عرفناها عند «ديكارت» بل اختفى كمنظريه مستقلة،
 ولبت التمارس قائماً بين المذهبين التجريبي والنقدي، وإن كان المذهب النقدي
 قد كفى من الاعتقاد في المعرفة البديهية الأولية التي اقتضتها طبيسية للعقل،
 وكانت هذه من أكبر معتدات وأعظمها خطراً، ويكاد يكون دعائه على اتفاق
 في أن هذه المعرفة البديهية يراد بها جزء من المعرفة لا يتوقف صوابه على التجربة
 الشخصية^(٢).

على أن هذا الذي أسندناه في نقد المذهب العقلي لا يبرر قبول المذهب
 التجريبي في صورته الجامدة السابقة الذكر، فإن التجربة لا تناول إلا الجزئيات
 ولا تكشف إلا عن علاقات تقوم بين حوادث متغيرة، ولا تتجاوز هذا النطاق
 المحدود، لأن هذا شأن العقل الذي تخضع له التجارب الجزئية، ومن ثم كانت
 التجربة لا تكفي لقيام المبادئ العامة المنظمة التي تفسر التجربة وتجهل أحكامها
 موضوعية، إن هذه المبادئ لا تتعلق بالجزئيات التي تدرك بالحس، وعندها تتلاقى
 القول السامية — راحية أو كارهة — بمعنى أن هؤلاء يشعرون بأنهم ملزمون
 باحترامها، بحيث لا يقعون في انتفاض ولا يفكرون ذاتية الشيء بإرادتهم ثم كيف
 ينشأ العقل نفسه عن التجربة؟ إن إنكاره يؤدي إلى إنكار الحقائق الموضوعية
 ورد معرفتنا إلى مخائلي جزئية متغيرة، ومن ثم يتلأهى العلم وتختفى الفلسفة^(٣).
 أما عن نظرية الابطاعيين والماديين فشر ما يعاب عليها غلوها في تفسير

(١) قارن : Kulpe, p. 181-2 وكذلك Paulsen, 389-420 في مذهب «كانط»

العقل الصوري ونقد وانظر ص ٥٩ — ٦٠ من هذا الكتاب.

(٢) O. Killpe, P. 183

(٣) تصدى ابن سينا لنقد مذهب الحسين في النقط الرابع من كتاب الإشارات،

فليرجع إلى أدلة من أراء.

الظواهر — العقلية والعاطفية والعملية — شامل واحد هو الحياة الاجتماعية عامة أو الاقتصادية بوجه خاص ، ومع تسليمنا بأن لهذه الحياة تأثيرها في مناحي الحياة الإنسانية — فكريا وعاطفة وحلا — يبدو لنا أن الحياة الاجتماعية ومتنضياتها لا تكفى لتفسير أفكارنا وخواطرنا ونظاراتنا العلمية ؛ في المجتمع الواحد تعيش كثرة من أفراد ، يطبع أكثرهم لون واحد من التفكير والشعور ، ولكن من بين هؤلاء الأفراد كثيرين يعلنون بتفكيرهم — أو شعورهم — هلى روح العصر اقدى يعيشون فيه .

هذا إلى أن المبادئ العقلية السالفة الذكر تهدف إلى تنظيم التجربة الفردية ، وهي تختلف كل الاختلاف عن التصورات الجزئية المتغيرة ، فلا يمكن أن تكون التجربة الحسية مصدرا الوحيد ، ومن ثم ينسحب ما قلناه في تفنيد المذهب الحسى عامة على مذهب هؤلاء الاجتماعيين ، وبهذا — وبغيره — نشر بأن مصدر المعرفة الإنسانية إلى التجربة الحسية والنظر العقلى مجتمعين ، وكل محاولة يراد بها بتر أحد هذين العنصرين تنضمي لا محالة إلى ضلال .

وشبهه بهذا يمكن أن يقال في التفسير المادى للمعرفة الإنسانية ، فالأحوال الاقتصادية وإن أثرت في الحياة العقلية ، إلا أنها بدورها تتأثر بمعارفنا وثقافتنا ، وتتشكل في ضوء حياتنا العقلية كما قلنا من قبل ، وحسبنا ما أسلفنا من نقد هذا الاتجاه^(١) .

هلى أن هذا وغيره مما يمكن أن يقال في نقض المذهب التجريبي — في كل صورته — لا يعنى الاستثناء عن التجربة في كسب المعرفة ، كلا فما لهذا قصدنا بنقد هذا المذهب ، لأن المعرفة بغير التجربة الحسية مستحيلة ، ولكنها لا نكتسل ولا نستوفى شرطها العلمى أو الفلسفى بالتجربة وحدها ، وإنما نفتقر لكى نستوفى هذه الشروط — وقد أسلفناها في الباب الأول — إلى ما جرت العادة بتسميته

(١) انظر ص ٦٤ وما بعدها من هذا الكتاب .

بالعقل الذي لا يمكن اكنسابه كقوة مفكرة بالتجربة الحسية ، من أجل هذا كان « ليبنتز » في رأينا — وإن كان في الأصل من أتباع المذهب العقلي — أصدق فهماً لهذا الوضع من هؤلاء الحسنيين والعقليين معاً ، إذ استطاع بفضل نزعه إلى التوفيق بين المذاهب (eclecticism) وتلفيق خصائصها أن يعبر الهوة التي تفصل بين النزعة الحسية والنزعة العقلية ، كان جون لوك والتجريبيون من ورائه يقولون إن النفس تولد خواء من كل فكرة أو معنى ، كصفحة بيضاء تملأها التجربة سطوراً — كما ظن أرسطو من قبل — وكان ديكارت والعقليون من ورائه يرون أنها تحوى في الأصل معاني ولا عمل للأحيان الخارجية إلا بإيقاظها عند الضرورة — كما اعتقد أفلاطون من قبل^(١) — فلما جاء ليبنتز وافق لوك على أن العقل ليس فيه شيء لم يمر بالحس أولاً ، ولكنه أضاف إلى هذا قوله : إلا للعقل نفسه Nisi ipse intellectus فكان بهذه الإضافة أصدق من التجريبيين والعقليين انخلص فهم الحقيقة المعرفة الإنسانية^(٢) .

وبعد فترجو أن يكون في هذه المناقشة العاجلة ما يلتقي بمض الضوء على المذاهب السالفة حتى يوضح ما لها وما عليها .

وقد بقي أن نذكر القارئ بأن الكثير مما قلناه في البابين السالفين يتصل بمنابع المعرفة وأدواتها ، وقد اتجهت فلسفة جبهة المعاصرين اتجاه إنسانياً خالصاً ، وحسبنا شاهداً على صحة هذا فلسفة الوجوديين Existentialism في فرنسا وفلسفة العمليين Pragmatism في أمريكا وفلسفة الماركسيين وغيرها من فلسفات المعاصرين في العالمين الأوربي والأميريكي ، وحسبنا ما قلناه عن هذه الفلسفات فيما سلف من فصول هذا الكتاب^(٣) .

(١) I. Fleming, p. 89-93

(٢) روث (Ruth Lydia Saw, Leibnitz, 1954 (Pelcon)

(٣) انظر ١٠ ، ١٨ وفي الفصول الثاني من الباب الرابع (مقاييس الحق) وغير ذلك من

فصول هذا الكتاب ومصفحاته .

مصادر الباب السالف

بالإضافة إلى المصادر المذكورة في هوامش الصفحات وحساب الكلام في

الفصول الثلاثة السابقة - لكن الاطلاع على المصادر التالية :

Montague, W.P., Ways of Knowing, 1925

Hobhouse, L.T., The Theory of Knowledge

Ormond, A.T., Foundations of Knowledge

Joachim, H.H., The Nature of Truth

Woozley, A.D., Theory of Knowledge, (An Introduction 1949).

Ewing, A.C., Fundamental Questions of Philosophy

Ledger Wood, Analysis of Knowledge, 1940

(يتناول نظرية المعرفة من الناحية السيكلوجية)

Laird J. Recent Philosophy, 1945

Moore, G.E., (1) Some Main Problems of Philosophy

(صدر عام ١٩٥٣ وإن كان يجمع محاضرات ألقاها مور منذ أربعين عاما)

(2) Philosophical Studies

Metz R., Hundred Years of British Philosophy

(ولا سيما القسم الثاني ص ٢٢٥ - ٧٠٤ طبعة ١٩٣٨)

Brand Blanchard, The Nature of Truth

Ladd, G.T., (1) Knowledge, Life & Reality

(2) Philosophy of Knowledge, 1897.

(بحث في طبيعة المعرفة وأهدافها وصحتها)

Bowne, B.P., Theory of Thought & Knowledge

Aaron, R.N., Nature of Knowledge

Coffey, Epistemology.

Barron, Elements of Epistemology

Berkley, Treatise concerning the Principles of Human Knowledge

Hume, D., A Treatise of Human Nature

(١٩ - أسس)

- Locke, J., Essay Concerning Human Understanding
 Descartes, R., Meditations
 Saisset, E., Le Scepticisme, Anesidème-Pascal-Kant
 Dowden, E., M. Montaigne
 Balfour, Defence of Philosophic Doubt
 Schiller, F.C.S., (1) Humanism, Philosophical
 (2) Essays, Studies in Humanism
 Halleux, J., Les Principes du Positivisme Contemporaine
 Brochard, V., Les Sceptiques Grecs
 Waddington, Pyrrho & Pyrrhonism
 Bevan E.R., Stoics & Sceptics
 Royce, J., Lectures on Modern Idealism 1919
 Baillèe, B., Idealistic Construction of experience
 Hicks, J.D., Critical Realism, 1938
 Spaulding, F.Q., The New Rationalism, 1918
 Ewing, A.C. Idealism, a Critical Survey (1934)
 Drake, D. & others, Essays in critical Realism
 Laird, J., A Study in Realism
 Russell, B., Problems of Philosophy
 Husserl, E., Ideas, : A General Int. to Pure Phenomenology
 Philosophical Essays in Memory of Husserl,

بحرى مقالات في مرض مذهب ونقد ، كتبها أعضاء يمثون هذه الحركة الفلسفية ، ونشرها
 Marvin Farber مطبعة جامعة هارفارد ١٩٤٠

Marvin Farber, The Foundations of Phenomenology, 1943
 Lalonde. A. Vocabulaire Technique et Critique de la
 Philosophie

هو مُعجم في جزئين لا غنى عنه لباحث في الفلسفة وضعه مؤلفه^(١) بمؤونة
 أعضاء الجمعية الفلسفية الفرنسية عام ١٩١٦ (وخطبته الخامسة عام ١٩٤٧ مزبدة
 ومنقحة) وهو آية في الدقة .

جبال صليبا : علم النفس الفصل الرابع عشر .

(١) استندعت الجامعة المصرية (جامعة القاهرة) عند إنشائها الأستاذ أندريه لالاند
 أستاذ المنطق بالسوربون لتدريس الفلسفة بكتابة الآداب بها ، ثم عادت واستدعت مرتين آخرين
 لقسم الفلسفة ، وكان كما يمهده جميع حاضريه مثالا في علم وعقله .

الباب الرابع

مبحث الأكسيولوجيا أو القيم

الفصل الأول : لمحة إلى انقيم ومشاكلها .

الفصل الثاني : الحق — وعلم المنطق

الفصل الثالث : الخير — وعلم الأخلاق :

الفصل الرابع : الجمال — وعلم الجمال .

الباب الرابع

مبحث الأكسيولوجيا أو القيم

عرضنا في البابين السابقين لدراسة مشكلتين من مشاكل الفلسفة الرئيسية الثلاث ، هما مبحث الوجود ونظرية المعرفة ، وسنُفرد هذا الباب للمبحث في المشكلة الثالثة ونعني بها : الأكسيولوجيا أو مبحث القيم — نتناوله في أربعة فصول نُجمل في أولها صنوف القيم وأظهر مشاكلها ، ونعرض في الفصول الثلاثة الأخرى للقيم الثلاث : الحق والخير والجمال ، ممتنين في كل منها بمعرفة اتجاهات الفلاسفة في تصور طبيعتها ، وتحديد المقاييس التي تُصطنع في فهمها ، مُعقّبين على كل منها بتاريخ العلم الذي يتناول معالجتها أو تقديم فكرة عامة مجملة تُلقى عليه بعض الضوء :

الفصل الأول

لمحة إلى القيم ومشاكلها

صنوف القيم - طبيعة القيم - ملائمة القيم إحداهما بالأخرى - التوحيد بين الحق والجمال -
التوحيد بين الخير والجمال

الأكسيولوجيا مبحث يضم مذاهب الفلاسفة في صنوف القيم وطبيعتها ومقاييسها ومنزلتها من الفلسفة ، وفي كل مبحث من هذه المباحث وضع الفلاسفة مجموعة من المذاهب لا يحتمل هذا الباب الإفاضة في شرحها ولا إجمال القول فيها جميعاً ، فحسبنا أن نشير - موجزين في الكثير من الحالات - إلى أشهر المذاهب التي عرفت في تاريخ هذه المباحث^(١).

أما عن طبيعة القيم ودراصة مقاييسها ومكانتها من الفلسفة فذلك ما نعرض له في الفصل التالي من هذا الباب ، فحسبنا في هذا الفصل أن نحدد موجزين

(١) نيسر نواة « الأكسيولوجيا » في نظرية المثل عند أرسطو ، وتشير إلى سائر مؤلفات أرسطو (كالأداة أو الآلة - في المنطق - والأخلاق والسياسة وما بعد الطبيعة) وأبحاث الرواية والأبيقورية في الخير الأنسى *Summum bonum* وتبدو في الفلسفة المسيحية عند القديس توما الأكويني في توحيد بين القيمة العليا والملة الأولى - أم أنه باعتبارها كائناتاً حياً أزلياً خيراً .

وقد عرقلت القيم في التفكير الفلسفي الحديث في علوم مستقلة حتى عرض « كانت » Kant لدراصة العلاقة بين المعرفة والقيم الخلقية والجمالية والدينية .

وفي القرن الماضي نشأ مذهب التطور *Evolutionism* وظهر من العلوم علم الإنسان *Anthropology* والاجتماع *Sociology* والنفس والاقتصاد ، وأعقبت هذه الاتجاهات في التفكير لتحليل تجريبي علمي ، وأهتم الباحثون بتنوع ظواهر القيم ونسبتها - توفيقها على الأفراد وحالاتهم - أكثر مما اهتموا بوحدةها وطبيعتها الميتافيزيقية .

وفي القرن العشرين كان أول من استخدم لفظ « الأكسيولوجيا » لأبي *Paul Lapie* في كتابه *Logique de la Volonté* ومارتبان *Von Hartmann* عام ١٩٠٦ ، ثم تلاها غيرها من الباحثين ، وكتب أول بحث أكسيولوجي منظم في هذا القرن « إربان » *W. M. Urban* تحت عنوان « التقويم » *Valuation 1909* وتلاه غيره من الباحثين .

صنوف القيم ونعرف ما يراد بطبيعتها بوجه عام — حتى نعرض لطبيعة كل قيمة على حدة في فصولنا التالية :

صنوف القيم :

قد تُقوّم الأشياء وتقدّر باعتبارها وسائل لتحقيق غايات ، وقد تُقوّم باعتبارها غايات في ذاتها — كما سنعرف بعد قليل ، والصنف الثاني هو الذى يدخل فى نطاق البحث الأكسيولوجي الفلسفي ؛ وقد جرت عادة الباحثين فى نماذج القيم وصنوفها بأن يردوها إلى ثلاث هي الحق والخير والجمال . وأضاف البعض التقديس الديني holiness أو worshipfulness قيمةً رابعة .

ولكن من الفلاسفة — أمثال مونتاجيو Montague — من يساوره الشك فى اعتبار الحق قيمة ذاتية ، لأن من الحق مالا يقبل التقويم ، ومنه ما كان على الحياد neutral بمعنى أنه لا يكون موضع ثناء ولا مثار ملامة ، ولكن للبعض يرى أن حب الحق — دون مراعاة لما يقرب عليه من نتائج — يجعل الحق قيمة ذاتية عابداً — وقد أخذنا بهذا الرأي فى هذا الباب .

واختلاف الباحثون بصدد القيمة الدينية — التقديس — فمنهم من رآها نمطاً فريداً من القيم (شوبرماخر + ١٨٣٤ Schleirmacher وماكس أوتو + ١٨٧٦ Otto) ومنهم من رآها مجرد اتجاه نحو القيم الأخرى (كانط + ١٨٠٤ وهفدنج + ١٩٣١ H. Höfding) ومنهم من رآها مزاجاً منهما معاً (هوكنج المولود سنة ١٨٧٣ W. F. Hocking) وليكن أكثر الباحثين يرى أن وظيفة الدين هي المحافظة على القيم الثلاث (الحق والخير والجمال) أكثر منها وضع قيمة رابعة تضاف إليها — ومن أجل هذا أغفلنا الحديث عنها فى هذا الباب .

واختلاف الباحثون فى تنوع القيم وتسودها ، فمنهم من رآها متعددة (فيما

يقول أصحاب مذهب التعدد Pluralism ، ومنهم من ذهب إلى أنها متصلة عقلياً ، ومن ثم أمكن توحيدها — ونعمود الحديث عن هذا الخلاف بمذليل^(١) .

طبيعة القيم :

القيم صنفان : صنف يُلمس لذاته ويُطلب كغاية ويكون مطلقاً لا يحده زمان ولا مكان ، وصنف نسبي ينشده الناس كوسيلة لتحقيق غاية ، ولهذا يختلف باختلاف حاجات الناس ومطالبهم ، فجمال الزهرة يُقوِّم لذاته ، وقيمة المرأة سرهوية بما تؤديه من خدمات ، الصنف الأول يطلق عليه اسم القيم الباطنية الدانية « Intrinsic Values » ويسمى الثاني بالقيم الخارجية « Extrinsic or instrumental » وعن الأول نشأت مشا كل فلسفية في دنيا القيم ، وهو وحده المنعني في بحثنا لأن ثاني الصنفين يُستبعد من نطاق الدراسات الفلسفية بمعناها التقليدي ، فنحن نتحدث عن الحق والخير والجمال باعتبارها غايات في ذاتها لا وسائل لتحقيق غايات .

وقد اختلف الباحثون بصدد هذه القيم : أهى صفات عينية للأشياء يعنى أن لها وجوداً مستقلاً عن العقل الذى يدركها أم هى من وضع العقل واخترعه ؟ وأحدث الاتجاهات الفلسفية — فيما يقرر ولف أستاذ المنطق بجامعة لندن — ترى أن هذه القيم عينية أكثر منها معاني عقلية ، وإن كان من الفلاسفة من قال أنها نسبية خالصة مردعا إلى الفرد ، ومن ثم كان اختلافها باختلاف الزمان والمكان والظروف والأحوال ، وبهذا الاعتبار يمتنع وجود حق بالذات ، لأن الحق إنما يكون بالقياس إلى تفكيرنا أو شعورنا ، ومثل هذا تماماً يقال في الخير وفي الجمال^(٢) .

(١) تارن : D. D. Runes, Dict. of Philos. art Axiology : وكذلك

A. Wolf, Recent & Contemporary Philos., p. 547

(٢) V. G. W. Cunningham, Problems of Philosophy. 250-2

وقد ألح أنباع الوضعية بمختلف مسورها في توكيد هذا الاتجاه والسخرة من مذهب القائلين بالقيم المطلقة ممن يقررون وجود حق بالذات أو خير بالذات أو جمال بالذات، فيرى « آير » زعيم الوضعية المنطقية في إنجلترا أن أحكام القيم لا تحمل الصدق ولا الكذب لأنها إما أن تكون تسييراً من وجدانات أو مجرد أوامر في صيغة مضللة^(١). ونعود إلى شرح هذا الاتجاه في كل فصل من الفصول الثلاثة التالية؛ لنعرف موقف الوضعية المنطقية من الحق والخير والجمال كلاً على حدة.

وسببنا الآن أن نقول إن التفكير الوضعي الذي يرد القيم إلى التجربة قد شدت أزره نظرية النسبية التي أضافها « آينشتاين » عام ١٩٠٥ إذ اعتنق النظرية يستبعدون من الملاحة والفكرين وأخذوا في تطبيقها على ميادين بحتم، وحرزا بها فكرة المطلق التي كانت ثابتة صكينة في التفكير عن مجالات المعرفة، فساعد هذا — في بعض الحالات — على إزالة قيم هزيلة بالية، نوطئة لإقامة قيم أخرى تدعى قوة وحياة، ولكن زعمهم « المطلق » كثيراً ما ردت للناس إلى التوضي والتشعل وقوضت النبل تحلياً الحلية للكامنة في أحراق نفوسهم.

إن في القول بنسبية القيم جاءها من الحق بخشى أن يؤدي إلى ضلال، إن أحكام القيم Value-judgments — فيما يارح — ليست ذاتية حالصة ولا موضوعية صرفاً، إن فيها عنصراً ذاتياً ولكن صردعا إلى صفة في الموضوع توجب الحكم عليه بأنه حق أو خير أو جمال، ومن أجل هذا قيل إن الأحكام التقويمية بمعنى من معانيها أحكام وصفية واقعية Factual — وهي التي تصف الأشياء كما هي في الواقع ولا تتعرض لتعريفها في ضوء ما ينبغي أن يكون — ومرجع التوحيد بين أحكام القيم وأحكام الواقع — هذا المعنى — إلى أن الأولى تصف الخصائص

(١) قارن مثلاً : A. J. Ayer, Language, Truth & Logic (1949) ch. VI.

يرافق موقف الوضعية المنطقية من المثالية بما ص ١٩٩ وما بعدها من هذا الكتاب.

التي توجد في الشيء وتبرر تقويمه^(١) . وسيزيد هذا وضوحاً في الفصول التالية .

موقف القيم إحداهما بالآخرى :

أشرنا إلى اختلاف الباحثين في توحيد القيم وتكثيرها ، وحسبنا في هذا التمهيد أن نقدم عالم القيم بكلمة تفسر ما قيل بصدد الملافة التي تربط القيم الثلاث إحداهما بالآخرى .

التوحيد بين الحق والخير :

وحد بعض الباحثين بين الحق والخير فوصفوا علم الأخلاق بأنه متعلق بالسلك Logic of Conduct لأنه يدرس شروط تناسق السلوك مع المثلى الأعلى ، كما يدرس علم المنطق تناسق الفكر مع مستوياته : و « المثلى الأعلى » يُستخدم للدلالة على عدة معان متباينة ، منها التعبير عن شيء يتمم تحققه أو يكون وصفاً قابلاً للوجود بالفعل ، ولهذا آثر بعض المفكرين أن يستبعدوا هذه المثالية عند الحديث عن المثال الأخلاقي وأن يربطوا بينه وبين المثال المنطقي ، لأن المثال الأعلى للتفكير السليم ليس شيئاً خيالياً ، بل هو شيء يتحقق في كل وقت فزاول فيه للتفكير (إذ التفكير انطاطي لا يعتبر قط تفكيراً) ومثل هذا يقال في المثال الأخلاقي لأنه يتحقق في كل وقت نتصرف فيه تصرفاً صحيحاً^(٢) .

ولم يرق التوحيد بين الحق والخير عند بعض الباحثين ، وأبسر ما قيل في حقه أن التسليم به يُفضي إلى الاستغناء بأحد اللفظين عن الآخر ، وعندئذ يجوز لنا أن نقول إن من « الخير » أن يقال إن الكل أكبر من جزئه أو أن $٢ + ٢ = ٤$ أو غير هذا من حقائق واضحة أن هذا رأى لا بأس به ، ولهذا ميز الكثيرون

(١) Cunningham, p. 246-7 (وقد عرض الحديث من موضوعية القيم Sorley,

Moral Values & Idea of God)

(٢) Mackenzie, Manual of Ethics ص ٢٨ وهاشبا .

بين الخير والحق ، ومنهم من قدم أحدهما على الآخر — كما فعل أتباع المذهب
الفرنشكاني — من أمثال دنز سكوت 1308 + Duns Scotus ووليم أوكام
1343 + W. Occam في رفضهم لكل محاولة تهدف إلى التوفيق بين الفلسفة
أو العلم ، والدين أو الإيمان ، لأن ما يكون حقاً عند الفلاسفة والعلماء قد يكون باطلاً
في نظر الإيمان ، والخير مقدم على الحق لأن الخير من وضع الله ، وإلى مثل هذا
ذهب أهل السلف في الإسلام .

التوحيد بين الحق والجمال :

وإلى جانب هذا — التوحيد بين الحق والخير — أتجه بعض الباحثين إلى
التوحيد بين الحق والجمال ، فقالوا منذ أكثر من ثلاثة وعشرين قرناً إن الفنون
— من شعر ونقش ونحت وتصوير — وظيفتها أن تحاكي الطبيعة ، وأكد
هذا أ فلاطون فأنكر أن يكون للفن قيمة في ذاته ، لأنه تقليد أشياء طبيعية
تحاكي مثلها ، ومن ثم كان في ثالث صوتية ، والشعر عند أرسطو صرحه إلى أمور
منها غريزة التقليد في الإنسان ...

وأنكر هذا الاتجاه بعض الباحثين مؤكدين أن غاية الفن الجمال ، وأن
وظيفة الفنان لا تقوم في تقليد الطبيعة ومحاكاة مشاهداتها وآثارها ، بل مهمته
أن يرضى قلبها جمالاً من خياله وعواطفه ، وهنا يفترق الفن عن العلم ، فغاية العلم
اكتشاف الحقيقة ، وغاية الفن التعبير عن الجمال ، وإذا كان منهج البحث
العلمي يقتضي أن مجرد الباحث نفسه من أهوائه وأخيلته وميوله ما استطاع إلى
ذلك سبيلاً ، فإن عمل الفنان — شاعراً كان أو مصوراً أو ... — لا يكمل
إلا بإدخال خياله وعواطفه في التعبير عن موضوعه — كما قلنا من قبل^(١) — إن
جمال القطعة الفنية لا يقاس بمدى مطابقتها للواقع ، فإن هذا هو معيار الصدق في

(١) انظر ص ١٤٢ وما بعدها في هذا الكتاب .

العلم لا في الفن ، وإذا كنا نشد « الصدق » في الفن فإن لهذا الصدق معنى يختلف عن معناه في العلم أو الفلسفة ، يراد به في الفن صدق التعبير عن شعور فردى سليم ، ويراد به في العلم صدق النتائج بالقياس إلى الواقع ، وهكذا تعذر التوفيق بين الحق والباطل .

التوحيد بين الجمال والخير :

وإلى جانب هذا الاتجاه وحّد بعض الباحثين بين الجمال والخير ، وهذا أشيع من الاتجاه السالف وأقدم ، لأن دراسة الخير وثيقة الاتصال بدراسة الجمال إلى حدّ جعل اليونان يستخدمن لفظاً واحداً للتعبير عن الجمال والفيل الخُلقي ، ويوحّدون بين الكمال والجمال ، وجعل المصادر القبرية تصف التقديس بالجمال ، وجعل بعض المحدثين يضيفون الجمال إلى النفس والحياة ونحوها ، وإن كانت هذه التعبيرات تشير إلى التقوى الدينية أكثر مما تشير إلى الكمال الخُلقي المحض .

وقد امتزجت عند اليونان فلسفة الجمال بفلسفة الأخلاق ، فاعتبر الرواقية الجيل هو وحده الكامل في عرف الأخلاق ، وتردد صدى هذا الرأي عند بعض المحدثين ، فالح الفيلسوف هربارت + ١٨٤٤ J.F. Herbart — مؤسس علم الجمال — في التوحيد بين الخيرية والجمال ، وعالج علم الأخلاق باعتباره فرعاً من علم الجمال ، يشهد بهذا كتابه في علم التربية Science of Education ويقول رسكن Ruskin إن الذوق ليس جزءاً من الأخلاقية وشاهداً عليها فحسب ، بل إنه وحده الكفيل بالتعبير عنها ، إن الملوك الأول والأخير في تقويم الناس أن تسأل من تشاء منهم عما يحب تدرك حقيقة أنه

وظهر الشعور بالجمال مقترناً بالحكم الخُلقي عند المدرسة المعروفة في القرن

السابع عشر بأفلاطوني كبرديج ، ولا سيما عند هنري مور H. More^(١) ، وعن موقف هؤلاء من الأخلاقية نشأ مذهب الحساسة العقلية Moral Sense الذي ربط دعائه بين النظرية والجمال ، فرأى شافيسبري A. Shaftesbury ١٧١٣ أن جوهر الأخلاقية قائم في الانسجام بين وجدانات الفرد ومطالب المجتمع ، أي في جمال التناسب والتناسق بين هذه الوجدانات والخلو من الميل غير الطبيعية أو الميل التي لا تهدف إلى غرض معين ، وأذكر كما أنكر غيره من أصحاب للنسب الطبيعي الإلهي Deism وجود الله كما عبّر ، الكتاب المقدس ، وفصل بين الأخلاقية والجزاءات في شق صورها من دينية واجتماعية وغيرها ، وصرح في كتابه D بحث في الفضيلة Inquiry concerning Virtue (1699) بأن إغراء المسيحية باتباع السلوك الطير أملاً في نصيب الجنة التي أوخوها من مذاب النار الألم عنسدة الأخلاق ! وحسب الإنسان باعثاً على فعل الخير جمال الفضيلة في ذاته ، بل رأى الاستغناء عن افتراض وجود إله عند وضع القانون الخلقى ... فالأندلاق لا تنمى على الطمع في نصيب الجنة أو الخوف من مذاب الجحيم ، وقوام السلوك الطيب هو حب الفضيلة لذاتها ، لأن الفضيلة جمال والنفس بطبيعتها تمغو إلى الجمال وتنفر من القبح^(٢) ، والإنسان يجب أن يكون نطيقاً لأنه يخشى أن يراد أناس أو يشفق أن يرى نفسه قدراً ، بل لأن النظافة في ذاتها محبة إلى النفس ، وكذلك الحال في الفضائل الخلقية^(٣) ...

والواقع أن اليونان قد أخفقوا في التمييز الدقيق بين السلوك الخلقى والفن ، ولعل مرجع التفرقة بينهما إلى التقدم الملمى الحديث ، إننا حين نعتبر الحياة الخلقية

(١) Bosanquet's Hist. of Aesthetics p. 389-1 وكذلك Mackenzie, Manual of Ethics p. 177-8

(٢) قارن توفيق الطويل في كتاب : قصة نزاع بين الدين والفلسفة في الفصل السابع منه الحديث عن هجوم شافيسبري على الكتاب المقدس .

(٣) تفصيل عسداً في بحث نشرناه بمجلة كلية الآداب بجامعة القاهرة عدد يوايه سنة ١٩٥٢ تحت عنوان : العقليون والتجريبيون في فلسفة الأخلاق ص ٥٢ - ٥٠ .

جميلة ننظر إليها من زاوية خارجة عن ذاتها ، فنقيم نظرنا إليها على أساس أنها نتيجة وليست فصلاً إرادياً ، إن الحياة الخلقية في جوهرها متخالفة للشهوات ومجاهدة للأهواء والنزوات ، وليس في هذا ما يبرر وصفها بالجمال^(١) .

بل حسبنا في تهافت التوحيد بين الخيرية والجمال تلك الخصوصية التي ثارت بصدد موقف الأخلاق من الفن ، فن الباحثين من جعل الفن أداة لخدمة الأخلاق والتقاليد والمعتقدات ، ومنهم من اعتبر للفن لغف فجل غايته وفقاً على الجمال ، ومن ثم أباح لأهله أن يتمردوا على المألوف من نظم الأخلاق وأوضاع العرف ومقتضيات التقاليد وألا يحفلوا بغير الجمال غاية قصوى لروائع قنهم^(٢) .

في عام ١٨٥٧ أصدر « بودلير » Ch. Baudelaire الشاعر الفرنسي ديوان شعره : أزهار الشر Les Fleurs du Mal متضمناً مقطوعات تصور الأجسام المتحللة والجنس المادى .

ورفع أمره إلى القضاء فأدانته بخرامة (٣٠٠ فرنك) مع حذف المقطوعات التي تتنافى مع الأخلاق والآداب من ديوانه وأثار حكم القضاء ثائرة الكثيرين من أنصار بودلير ، فانهم فسكتور هوجو + V. Hugo. ١٨٨٥ وغيره من أدباء فرنسا القضاء الفرنسي بالظلم والجور على قدسية الفن ؛ ولكن حكم القضاء قد ستر القائلين بأن وظيفة الفن خدمة الحياة وتوكيد التقاليد والمعتقدات ، وقد تابع المحدثون — من أمثال تولستوى — اتجاه القائلين بإخضاع الفن لمبادئ الأخلاق ومقاييسها ، ورفضوا انفصل بين الفن والحياة .

وكرجع للاتجاه الذى يربط بين الفن والأخلاق ظهر مذهب الطبيعيين الذى أنشأ بلزاك^(٣) وبشر به في فرنسا زعيم المدرسة الطبيعية L'Ecole Naturaliste

(١) Mackenzie p. 30

(٢) Cunningham p. 366-7

(٣) قارن في هذا ما يراد بالمذهب الطبيعى في الفلسفة وعلم الجمال وعلم الأخلاق والأدب والدين ، وقد مرغنا هذه المعاني عند الكلام على المذهب الطبيعى في الفصل الرابع من هذا الباب

إميل زولا + ١٩٠٢ E. Zola الذى طبق فى الفن القصصى المنهج التجريبي الذى دعا إليه، كلود برنار وغيره ، وهذا المذهب يصور الحياة فى أدب مكشوف ولا شيء سوى هذه الحياة المكشوفة يعتبر أدباً ، لأن رسالة الفنان ليست رسالة وعظ وإرشاد ودين ، بل رسالة حق وجمال ، وللشر حق موجود فى الحياة وفى تصويره البارع جمال^(١) ، ولكن تطبيق المنهج التجريبي فى الفن القصصى يشير حتى اليوم نقداً وجدلاً .

ولهذا وبعد منذ القدم من يقارم مذهب القائلين بالفن لذاته ، وقديماً هاجم أفلاطون فى جمهوريته القصص الشرى الذى يبدو أنه يفسد الضمير ويؤشوه للمثل العليا ، والشعر والتصوير وغيره دجل يصد إلى المواطنين فيثربها ولا يلجأ إلى العقل للترن الرزين لأنه لا يجد فيه مجالاً لمثته ، ويحسن تصوير الكثير من الشهوات والذرات المنحطة حتى يحملنا على الإعجاب بما نكره ، ولهذا كان من واجب المشرع ألا يسمح بمثل هذا الفن العائث فى المدينة حتى يكفل للفضيلة الحياة ، وعلى الناس أن يصعوا على رأس هذا الشعر للماجن إكسبلاً آية تقديرهم له وإثباتهم بفضله ، ثم يشيرونه إلى حدود المدينة ليطردوه منها وهم يتغنون بمدحهم والثناء عليه^(٢) !

(١) قارن ما كتبه الدكتور طه حسين عن « بودلير - الحرية والفن » فى العدد السابع من مجلة الجديد التى صدرت فى ١٨ أبريل ١٩٢٨ وقد أعلن فيه رغبته فى أن يعرف رأى هيكل والمقاد فى مدى عمالية الشر لأن يكون موضوعاً للفن ، ورد المقاد فى مجلة اللاغ الأسبوعى ورد هيكل فى العدد التالى من مجلة الجديد (٢ مايو ١٩٢٧) .

(٢) ومن الباحثين فى الآداب والفنون فريق يقول بتسخير الأدب وغيره من الفنون لخدمة الإنسان فى حياته الدنيا ، فيطالب الأدب بمعالجة الآداب الاجتماعية التى تنم منها بيئته ، ليخلص أراضها ويرسم طرق علاجها ، ومن ثم يصحح الأدب - وغيره من الفنون - دعوة إلى تعبئة الجهود وتكثف القوى لرفع مستوى الشعب واليهوض به فى شتى مجالات الحياة السياسية والأخلاقية والاجتماعية بوجه عام ؛ ولكن من الأدباء والمشتغلين بالفنون عامة من يرى -

فيم إذن كانت هذه الخصومة التي لا تزال قائمة بين المفكرين إذا لم يكن هناك فارق بين الخير والجمال ؟ إن الاستفراء يشهد بأن الفن الرفيع لا يهدف إلى التهذيب والإصلاح ، فإن قصد إلى ذلك جاء قصده عن طريق غير مباشر ، بل إن آثار الفن التي أريد بها التهذيب والإصلاح ليست أجمل ما أنتجت عبقرية الفن من روائع - فيما يقول بوب Pop's Essay on Man ؛ من النادر أن نجد آراءً فنياً عبقرية يمكن أن ينتلوي على الرغبة في التهذيب ، قال الدكتور جونسون يرى أن شكسبير + ١٦١٦ كان يكتب فيما يلوح بغير غرض أخلاقي ، ولم يكن على الدوام حريصاً على أن يشير إلى السخط على الشرير - كما قال سكوت Scotte ؛ وما يشبه هذا يمكن أن يقال في الفردوس المفقود لملتون + ١٦٧٤ J. Milton ، والكوميديا الإلهية لدانت + ١٣٢١ Dante ، وثورة اللاسكة

- أن الأدب - أو الفن عامة - يصدر عن صاحبه كما يصدر الأرج عن الزهارة ، أو النور عن الشمس ، أو الخمرة عن النبات وتوجيه الأدب - والفن عامة - إلى تحقيق أغراض بعينها ورسوم له ، أهدافاً يقصد إلى تحقيقها ، إتلاف لطبيعة الفن ، وإنساد لروحه ؛ ومع أن هؤلاء يلحون في ألا يكون للأدب هدف مباشر ينشد تحقيقه ، إلا أنهم يرون أن الأهداف التي يتوخاها الممارسون من خصومهم سيحققها تلوق الأدب الرفيع وللمن المطبوع ، يحققها عن غير قصد وبغير قصد ، إنما تتحقق هذه الأهداف عفواً حين ينتهي للفن الرفيع بالناس إلى أن تفتح أذهانهم وتذوق مشاعرهم وترق وجدانهم ، وتنضج مواطنهم ، فتحقق الأهداف بحسب عرضها ويتحقق عفواً ؛ أما الغاية المباشرة التي تهدف إليها الفنون والآداب فهي التعبير عن الجمال ، ومن هنا كان غلود الروائع الفنية ، إنها إنسانية تتخطى الزمان والمكان وتعالج مواطن الناس ومدى أخیلتهم دون أن تنقيد بزمان أو مكان ... ولو كانت الآداب والفنون مجرد تعبئة للجهود للخلاص من حال طارئة لماتت بزوال هذه الحال الطارئة ...

وهذه الخصومة - فيما يبدو لنا - أعنف في ظاهرها عما هي في حقيقتها ، لأن من الآداب والفنون عامة ما يكون مجرد تعبير عن الجمال ، إنه يصدر عن أصحابه وكأنه صدى للملم ، ولا يمكن لفضاء حل هذا الصنف من الفن الرفيع أن يهاجمه خصومه في غير وفق ، إن كان من المصلحة القضاء عليه ومن الأدباء والفناليين من يترفع إلى ربطه بالمجتمع الذي يعيش فيه ، وتعبئة جهوده الفنية في خدمته ، ومن الضلال أن يراد بهذا الفريق غير ما أحد له ووفق في أدائه ، بل إن هذا اللون من الكتابة والتصوير أدنى إلى روح العصر الذي يعيش فيه ، وإن قيل بحق إن الفن الذي يتخذ الجمال هدفاً مباشراً ، يؤدي إلى تفتح الوعي ويطهّر المشاعر وتنبيه الأحاسيس ... وليس أدنى من هذا اتصالاً بالحياة العملية في شتى مناحيها ومختلف مرافقها .

لأناتول فرانس + Anatole Franc ١٩٣٤ وغير هذا من آثار الفن الخالدة . وهل يُبدى مثل هذا الفن الذي يراد تسخيرُه لخدمة الأخلاق في رفع مستواها عند الناس ؟ سيكون مثله مثل الشجاذ الذي يمرج في موكب صاحب فاخر ، وعلى غير جدوى يلتمس يفرجه انتباه أولئك الذين يسرون في الموكب محاميين له ! فيما يقول كاريت^(١) (Caritt's Theory of Beauty p. 64-5)

وربما كان الأدنى إلى الصواب أن يقال إن كلا الرأيين المتطرفين قد جانب الصواب ، ليس من المسكحة أن يخضع الفن لقيود الترف ومقتضيات التقاليد ، لأن هذه مقتبرة تختلف باختلاف الزمان والمكان ، وآثار الفن الخالدة إنما تبقى بفضل ما تنطوي عليه من عناصر إنسانية خالصة ، ومن هنا عاش الصابرة من أهل الفن وحببت آثارهم على الفاربع دون أن يطفىء الإعجاب بها تغيّر زمان أو مكان . على أن من العبث أن نطالب بتحرر الفن من مبادئ الأخلاق للعالميا ، إن الخلق الفني والامتثال الجمالي يسير في ركب المبادئ الخلقية التي تهيم على النظام الاجتماعي العام ، إن الفن لا يزدهر إلا في مجتمع مماثلي سليم ، والقانون الذي ينظم سلامة المجتمع يكفل محبته هو قانون الأخلاق فيما يقول « پيري » Perry's The Moral Economy ch.v

من هذا نرى أن الصلاقة قائمة — وبنوعى أن تظل قائمة — بين الفن ومثل الحياة العالميا ومبادئها المطلقة ، ومن ثم يرتفع الفن فوق حدود الزمان والمكان ، ويظل في نفس الوقت على اتصال بمبادئ الأخلاق العامة وقيمتها المطلقة ؛ وقولنا إن الفن الصحيح يرتفع فوق حدود الزمان والمكان أو أن الجانب الإنساني الخالص في روايته هو أول مقومات خلوده ، لا ينفي اصطباغ الكثير من هذه الروائع بصيغة محلية تستمد طابعها من زمانها ومكانها .

والربط بين الفن والأخلاق — بهذا المعنى — يبرر القول بأن التمييز بين

الخير والجمال لا ينفى الظن بوجود علاقة خفية بين الجمال والسلوك المذهب ، لأن
تنسية الإحساس بالجمال تعين على ترفع الإنسان عن اللفظ النابى والمسلك
الجارح ، وتُبرى صاحبها من دواعى الحقد وتُجنبه مواطن الزلل المعيب .

عرفنا شيئاً عن وجهات النظر عند الباحثين فى عنوف القيم وبعض مشاكلها ،
وبقى علينا أن نعرض لكل قيمة من هذه القيم على حدة ، نحاول أن تبين
اتجاهات الباحثين فى تصور طبيعتها ، وأن نعرف المقاييس التى وضموها لتغيير
فهمها ، ثم نعتب على كل منها بكلمة موجزة تؤرخ للعالم الذى يمالج البحث فيها .

مصادر للفصل الأول

بالإضافة إلى المصادر المذكورة في هوامش الصفحات وصلب الكلام ،
وبعض ما سئذ كرر، من مصادر في ختام كل فصل من الفصول الثلاثة التالية ،
يمكن الاطلاع على ما يلي من مصادر :

Urban, W.M., (1) Valuation 1909.

(2) Metaphysics and Value (in: Contemporary
American Philos. vol. 11. 1930

(3) Axiology (in 20 th Century Philosophy)

Alexander, (Samuel) Beauty and other Forms of Value, 1933

Dewey, J., The Quest for Certainty 1929

Eaton, H.O. The Austrian Philos. of values 1930

Laird, J., The Idea of Value 1929

Losski, N.O., Value and Experience 1935

Perry, R.B., The General Theory of Value 1926

الفصل الثاني

الحق - وعلم المنطق

(١) الحق

طبيعة الحق - مقاييس الحق : نظرية الوضوح - نظرية النفع في الحياة (البرجماتية) - مبدأ التحقق - نظرية الاتساق أو التطابق : (أ) الاتساق المنطقي (ب) التطابق مع الواقع - مناقشة للنظريات الأربع السالفة .

اختلف الباحثون في فهمهم لطبيعة الحق وتصورهم للمقاييس التي يمكن استخدامها في التمييز بينه وبين الباطل ، فلزم مرض أظهر ما قيل في هاتين المشكلتين من وجهات النظر المختلفة نوطنةً للتمقيب بمناقشتها وبيان مدى صافيتها من صواب أو خطأ :

طبيعة الحق :

تمثل مشكلة الحق مكان الصدارة في تاريخ الفلسفة النظرية ، فالكلاسيكوف يبدأ تفكيره الفلسفي بالاستفسار عن طبيعة الحق والبحث عن معيار يطمئن إليه في التمييز بين الحق والباطل ؛ وقد شغل البحث في هذه المشكلة فلاسفة اليونان من قديم الزمان ، فمنهم من جعل الحس معيار الصواب والخطأ والوجود والعدم ، ومنهم من أنكر الحس وأقر العقل مقياساً . . . ومنهم من أنكر اليقين في العلم ووقف عند الاحتمال ورفض القول بوجود حق مطلق أو معرفة شيء في ذاته . . . ومنهم من قنع بالتوقف عن إصدار أحكام واكتفى بإعلان لا أدريته . . . كما عرفنا في الباب السالف من هذا الكتاب .

براستر الجدل في طبيعة الحق ومقاييسه فأما إنان المصور الحديثة حتى تلقته
الفلسفة الحديثة وزادته عنقا ، وبدأ النزاع بشأن الحق ومقاييسه في القرن السابع
عشر والثامن عشر بين المبدعين والتجريبين حتى خفف من مدته « كانط »
Kant بمذبه النقدي الذي جمع بين العقل والتجربة معبرا للحقيقة — كما عرفنا
من قبل .

رأيت مشكلة الحق تحتل مكان الصدارة في فلسفة القرن الماضي والقرن
الحاضر على السواء ، وتجلي النزاع بشأنها بين أتباع المذهب الصوري الحق
Formalism أو أنشباع طريقة المنطق Logicism وبين الرضعين عامة وأتباع
المذهب العملي (البرجاني) بوجه خاص :

كان الرعايون وال المنطق الصوري على خلاف ملحوظ مع ذهنية المنسب
النصلي في تصور الحق وفهم طبيعته ، فاعتقد القريني الأول أن هناك حقا مطلقا
ينبغي استئثاره عن تجارب الإنسان ويكون حقا موضوعيا لا يحدده زمان ولا مكان ،
فهرسة من الكلمات الخيفية التي تقوم في الوجودات مستقلة عن وجود عقل
يدركها أو عدم وجوده .

ومن مريضي هذا المذهب « برنار برزايو » Bernhard Bolzano ١٧٨١-١٨٤٨
الذي يبرر بأن الحق بالذات بطل كذات في كل حالاته ، وإذا قلت إن من
الغدير أن يصر في الإنسان عدد الأزهار التي أثمرتها في الربيع الماضي شجرة معينة
تقوم في مكان معين فإن هذا لا ينهض دايلا على أن الأزهار لم توجد بعد الجرد
أن معرفة عددها لا يفسر لإسان ! وقرب من هذا يمكن أن يقال في وجود
البلبل أو الحق في ذاته ، إنه يقوم مستقلا عن فكر عقل يمكن أن يدركه !

ولكن هذا المذهب الصوري في فهم الحق قد باعضه المذهب العملي
وعهد من مذاهب الرضيين (كالوصفية المنطقية) وقد أفسحت المجالات
الأسبكية والبريطانية صفعاتها — منذ مطلع القرن العشرين — للبحث في

المذهب العملى إثباتاً ونفيًا ، وأثار هذا المذهب جدلاً عنيفاً في مؤتمر الفلسفة الذي انعقد في « هيدلبرج » Heidelberg عام ١٩٠٨^(١) .

كان هذا المذهب — كغيره من مذاهب الوضعيين — ينكر وجود حق يمكن أن يكون مطلقاً لا يتقيد بزمان ولا مكان ، إنه يرفض القول بالحقائق والقيم المطلقة شأنه في هذا شأن المذهب السوفسطائى القديم ، كلاهما يرى أن الحقائق جزئية نسبية رايست مطلقة ، متغيرة وليست ثابتة ، وإن كان المذهب السوفسطائى يحمل « الفرد » معيار الحقائق ومقياس القيم — بينما يرد المذهب العملى عامة هذا المقياس إلى « الإنسان » وليس إلى الفرد ، بيد أن هذا يحمل القيم — من حق أو خير أو جمال — تنضير في الأمة الواحدة بتغير الزمان ، وتختلف في العصر الواحد باختلاف الشعوب والجماعات ، وعن هنا كان الاختلاف مع أتباع المذهب الصورى الذى يرى الحق بالذات مطلقاً لا يحده زمان ولا مكان ، لأنه صفة هيئية موضوعية مستقلة عن العقل الذى يدركها .

ومن الفلاسفة من توسط الاتجاهين السالفين في فهم الحق وغيره من القيم ، واعتبروا القيم جموع الأشياء ووحدوا بين الحقيقة والقيم ! إلى هذا ذهب « هنريخ ريكيرت + ١٩٣٩ H. Rickert الذى رأى أن فكرة الحقيقة reality تنحل في الفلسفة إلى فكرة قيمة وأن لفظ حقيقى real يطلق على ما كان حقاً أو صواباً كعيار لكل تفكير^(٢) .

حسبنا هذا عن اتجاهات الفلاسفة في فهم الحق وطبيعته ، ولنرجع مناقشته إلى ما بعد الحديث عن المسابير التى يمكن استخدامها في التمييز بين الحق والباطل :

(١) Encyc. Brittanica, art. Truth وكذلك Jerusalem, Intr to Philos. p. 101

Truth

تارن J. H. Baldwin, Dict. of Philos & Psychology, ومعجم لالاند طبعة

A. Lalande, Vocabulaire Technique et Critique de la Philos. (١٩٤٧)

The Dict. of Philos. ed. by D.D. Runes, (1945) art. Truth (٢)

مقاييس الحق (١) :

للباحثون على خلاف في تصورهم للمقاييس الذي يمكن استخدامه في التمييز بين الحق والباطل ، وأظهر المقاييس التي عرفت في هذا الصدد أربعة :

مقياس الوضوح Obviousness ويقول به أصحاب نظرية الواضح بذاته Self-evident فالأحكام الصادقة عندهم هي التي تحمل الشاهد على صدقها حتى ليستحيل أن تكون متاراً لا شك .

ومقياس النفع في الحياة العملية ويقول به أتباع المذهب العملي (الأسريكي) فالأحكام الصادقة عندهم هي التي تثبت قيمتها عند التجربة .

ومقياس إمكان التحقق من مضمون العبارات بالرجوع إلى الخبرة الحسية ، ويقول به أتباع الوضعية المنطقية المعاصرة .

ومقياس الاتساق Consistency ويقول به دعاة نظرية الاتساق فصدق الأحكام عندهم مرهون باتساقها مع غيرها من أحكام بمعنى أن الحكم الذي يصير سائر أحكامنا ولا يتنافى معها يكون صادقاً ، وما يتناقض مع مجموعة أحكامنا يكون باطلاً .

هذه هي أظهر الاتجاهات المعروفة في مقاييس الحق والباطل أو الصواب والخطأ فلنتفقد عندهم وقفة قصيرة تزيدنا في ذهن القارئ وضوحاً :

نظرية الموضوع :

مقياس الحق عند أتباع هذه النظرية هو الوضوح الذي يرتفع فوق كل شك ، indubitability ويبدو هذا في الأوليات الرياضية التي تبدو ضرورية واضحة

(١) استمدنا في تصنيف بعض النظريات وإجمالها على Cunningham, Problems of Philos. ص ١١٧ وما بعدها مع غيره من مصادر ذكرنا بعضها في هوامش الصفحات .

بذاتها self-evident كقولك إن الخط المستقيم هو أقصر مسافة بين نقطتين ، أو الكل أكبر من جزئه ... أو غير هذا من قضايا واضحة بذاتها لا تحتاج إلى برهان يشهد بصحتها — فيما يقول العقليون .

وقد يتمثل هذا المقياس عند الذين يعتبرون الحس أصلح أداة للإدراك ، فسلامة الحس هي الشاهد المدل على صدق الأحكام التي تتناول المحسوسات — فيما يرى الحسيون — فإذا حكمت على الشمس بأنها مضيئة لأنك رأيتها بالفعل تضيء ، كان حكمك من الواضح بحيث لا يفتقر إلى دليل آخر يثبت صحته .

ومن أتباع هذه النظرية من يرى أن هناك أحكاماً لا يكون صدقها واضحاً ومع ذلك تظل على يقين من صوابها — متى كانت مستنبطة باستدلال منطقي سليم من أحكام يرتفع صدقها فوق كل شك ، كالرياضي الذي يستنبط بالاستدلال الرياضي من أوليات axioms واضحة بذاتها نتائج لا يكون صدقها واضحاً ولكنها تظل في نظره صادقة بالضرورة ، لأن الواضح هو محك نقطة البدء في تفكيره ومقياس الصواب في كل خطوة من خطوات استدلاله ، إنه الأساس الذي يقيم عليه صدق معلوماته كلها فهو المقياس الأقمى للحق .

أيد هذه النظرية بين الحديثين « ديكارت » من ناحية و « جون لوك » من ناحية أخرى ، فكانت أول قاعدة في اللهج الذي وضعه « ديكارت » ألا يقبل شيئاً على أنه حق ما لم يتبين في وضوح أنه كذلك ، وأن ينجنب التسرع والسبق إلى الحكم قبل النظر ... إلى آخر ما عرفناه عند الحديث عن منهجه ^(١) .

نظرية النفع في الحياة (البرجماتزم) :

ذهب أتباع المذهب العملي (البرجماني Pragmatism) ^(٢) إلى أن الحكم

(١) ص ١١٧ وما بعدها من هذا الكتاب وانظر فيما يتصل بموقف جون لوك : J. Lock's Essay Concerning Human Understanding, Book IV, [especially chapters II and V-VII

(٢) انظر ما كتبناه في هذا المذهب ص (٤٨) وما بعدها ص (٦٢) وما بعدها من هذا الكتاب .

يكون صادقاً متى دلت التجربة على أنه مفيد عملياً ، فإذا أريد اختبار حكم
لغرض قيمته وجب أن نسأل أنفسنا : أى فرق عقل أو عمل يؤدي إليه هذا الحكم
أو تترك بنا ، أى أن ستنبأ الحق على المنفعة أو العمل المنتج وليس حكم العقل .

للمذهب وجهان : أولاً يقرر أن الحكم الصادق أو الفكرة الصحيحة هي
التي تعمل *works satisfactorily* في تجاربنا في الحياة ، ومن ثم
تسكن المنفعة على الحكم الوحيد لصديق الأفعال أو صواب الأفكار .

ويقرر ثانيهما أن الحق يراد به حادث يمرض *happens* لفكرة أو حكم ما
فيجب صحته بما يحققه من عمل ، والدليل على صدق قضية ما أنها تزيد صيطرتنا
على الأشياء ، والحكم يكون صادقاً متى تحقق الإنسان من صدقه بالتجربة ، وبميز
ما تشعشع لا يرفض الحكم بالصدق أو بالكذب .

تألفت هذه النظرية في أواخر القرن الماضي ومطامح القرن الحاضر ، وإن كان
دعائها يتزعم أنها اسم جديد لطرائق قديمة في التفكير ؛ كتب « بيرس » +
Charles S. Peirce : ١٩١٤ مقالة تحت عنوان : كيف نوضح أفكارنا لأنفسنا ،
وذكر أن الحق يقاس بممارس العمل المنتج وليس بمنطق الفصل الجرد ، الفكرة
خادمة لخدمة العمل أو مشروع *Plan of action* ليست حقيقة في ذاتها كما
يذهب المذهب العقلي ، والفكرة هي ما تنتهي إليه من نتائج وآثار وقد
استخدمت في حياة دهرنا بأعتق منها قوله إننا نجهل حقيقة الكهرباء ، ولكننا
نعرف ما ننتج . لنا من منافع ، وهي الكهرباء يقوم في الآثار التي تتخلف عنها
في حياتنا الحسية ولا عبء بمصرفنا العقلي لها ، ومثل هذا يقال في غير هذا المثال ،
وجاء وليام جيمس + W. James ١٩١٠^(١) فأضاف إلى هذا قوله إن هذه
الآثار التي تشعشع إليها الفكرة هي الدليل على صدقها أو هي مقياس صوابها ،

فأطريقة التي بها نختبر حكماً ما أن نستفسر عن النتيجة التي يؤدي إليها صدقه في حياة الإنسان ، والفرق بينها وبين الآثار التي تترتب على كذبه إن كان حكماً كاذباً ، وبعبارة موجزة نقول إن عمك الصواب والخطأ هو القيمة المنصرفة (الفورية) Cash-value في تجارب الحياة ، ومن ثم أصبحت المنفعة مقياس الحق .

يقول « جيمس » في صراحة : « إن التفكير هو أولاً وآخرها ودائماً من أجل العمل » و « تصورنا لأي شيء ندركه بالحس ليس في الواقع إلا أداة لتحقيق بها غاية ما » ومعنى هذا أن الأفكار يجب أن تختبر عن طريق ما نتوقه منها من تجارب حسية أو عن طريق نجاح رد الفعل اللائق لها ، فإن « الحق Truth ليس إلا التفكير اللائق لغايته ، كما أن الصواب right ليس إلا الفعل اللائق في مجال السلوك . » (١)

والجانب الآخر من مذهب « جيمس » هو — على ما عرفنا — أن الصدق عارضي يحدث لفكرة « فتصير » صادقة بالأحداث events فصوابها حادثة أو هو عملية التحقق منها بالتجربة وبذلك يكون الحق هو « التحقق » من منفعة الفكرة بالتجربة ؛ يركى هذه النظرية عنده أن العلم يحمل النظرية أداة للسيطرة على الطبيعة ، وعن أجل هذا لا يجد العلماء غموضاً في أن يفسروا الظاهرة الواحدة بعدة نظريات ؛ فمن البتة إذن أن يوجد تطاحن بين النظريات المتضادة وأن يستغرق الباحثين الجدل في أيهما حق وأيها باطل ، فالنزاع بين الماديين والروحانيين عبث ومضيعة للوقت لأنه لن ينتهي إلى نتيجة تؤثر في سلوكنا للعمل ، ولكن النظر إلى مستقبل العالم يرجح كفة المذهب الروحي لأنه يملأ الإنسان أملاً ويشير في نفسه التفاؤل ويمكّنه من احتمال متاعب الحياة ، ومثل هذا يمكن أن يقال في

كل نزاع يشور بين نظريتين متضادتين ، فالأى قيمته في منفعة في الحياة ، وصدقه مرهون بهذه المنفعة ، أما الحق في ذاته قلنظ أجوف لا يحمل معنى ، هذه هي ماهية الحقيقة في نظر البرجهازم عند « جيمس » وأتباعه^(١) .

وللمعتد الديني يعتبر صادقا طالما ترتبت عليه آثار وتنتائج عملية في حياتنا اليومية ، وحالات القلق الديني أو الخلقى تقتضى الحكمة اعتناق أحد الرأيين المتقابلين حتى ولو لم نجد دليلا منطقيا يشهد بصدقه كما يقول جيمس في كتاب « إرادة الاعتقاد » Will to believe وهكذا أصبح صدق المعتد مرهونا بآثاره العملية^(٢) متوقفا على قيمته المنصرفة Cash-value .

وجاء « جون ديوى » J. Dewey + ١٩٥٢^(٣) لجرى في هذا التيار نفسه ، فالحق عنده هو « التحقق » من منفعة الفكرة بالتجربة ولا يمكن أن يكون شيئا آخر ، وهكذا انتهى إلى مذهب الدرائع Instrumentalism وفيه رأى أن الحياة توافق adjustment بين الفرد وبيئته ولهذا فإن العقل ليس أداة معرفة الحياة توافق adjustment بل أداة ترقية للحياة promoting life . وصواب المعتد مرهون بآثاره ، بقيمته المنصرفة كما قلنا ، وبهذا اتسع معنى البرجماتية فأصبح صواب الفكرة أو البدء معناها تكيفه مع حياة الآخرين ومعتقداتهم وليس مع حياة الفرد العملية .

(١) انظر كتابه Pragmatism ثم The Meaning of Truth . وقد جمع أربع مقالات من الكتاب لأخير إلى كتاب البرجماتية ونشره عام ١٩٤٢ (الطبعة ٢٥) وانظر أيضاً :

J. Dewey, Development of American Pragmatism (in : Twentieth Century Philosophy, p. 451-468), 1947.

C. I. Lewis, Logic & Pragmatism (in Contemporary American Philosophy, vol. II, p. 31-51), 1930.

توفيق الطويل : لعب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق ١٩٥٢ ص ٢٥٨ - ٢٧٩ .

(٢) يقول A belief is True when it works

(٣) مات جون ديوى أثناء طبع هذه الملمزة من هذا الكتاب في طبعته الأولى ١١ وكان هذا في أوائل يونيو ١٩٥٢ م .

ويمتد « ديوى » أن الفكر فى أساسه أداة لخدمة الحياة ، والناس لا يزاولون التفكير متى جرت حياتهم لينة ناعمة ، فإذا طاق تفكيرهم طاق باثروا التفكير مضطرين ، فتفكيرهم خطة يواجهون بها المصاعف ، ومقياس صحة تفكيرهم يقوم فى مدى ما يحققونه من نجاح وفى ذلك يقول : « إن كل ما يرشدنا إلى الحق فهو حق » ويخطئ الذين يحسبون وهماً أن العلوم تقصد إلى المعرفة لذاتها ، وأن التفكير الجرد مقطوع الصلة بمطالب الحياة العملية ، ولكن الواقع أن كل بحث وراء الحقيقة ليس إلا طريقة لإيجاد وسائل تخدم حياتنا العملية ، ومن ثم كان موضوع التفكير عند « ديوى » خطة يراد بها تحقيق فعل من الأفعال ، ومن أجل هذا احتلت المشكلة الخلقية مكان الصدارة فى فلسفته ...^(١)

وجاء « شيلر » F.C.S. Schiller ١٩٣٧ بمذهبه الإنسانى Humanism^(٢) فقرر أن الحق وظيفته خدمة انبشيرية ، فمقياسه لا يقوم فى مطابقتها لموضوعاته بل فى مدى ما يحققه من نفع للإنسانية ، وليس نعمة حق يقوم بمحزل عن انبشيرية^(٣) . وهكذا قضت البرجماتية — فيما يزعم جيمس وأتباعه — على الأخلاقيات التى تنور بين مدارس الفلاسفة وتعصب كل منها لمذهبه ، كان الجدل حول صدق الفكرة ينحدر بأهله إلى البحث فى مقدمتها وصحة الاستدلال الذى أدى إليها ، فحولت البرجماتية المناقشة الجردة إلى « اختبار نتائج » الفكرة فى دنيا التجربة ،

(١) A. Wolf, op. cit., p. 577-8 وقارن المصادر التى ذكرناها فى موقف الاتجاه العمل

(البرجماتى) من الفلسفة ص ٤٩ و ٥٠ و ٥٢ من هذا الكتاب .

(٢) أو المثال الشخصى personal idealism وإن كان على اتصال وثيق بالبرجماتية

عند « جيمس » .

(٣) قارن : Jerusalem, Intr. to Philos., p. 98-102

H. Heath Bawden, Principles of Pragmatism (especially chapters VI-VII)

F. C.S. Schiller (1) Why Humanism ? (in Contemporary British Philosophy, vol. I. p. 385-410) 1925.

(2) Humanism 2nd ed. 1912.

White, S.S., A comparison of the philosophies of Schiller & J. Dewey, 1940

إنها اتجاه الانصراف من البحث في المبادئ الأولى والعمل البعيدة والضرورات
المنقضية إلى النظر في ثمار الأفكار ونتائجها وآثارها في الحياة ؛ لقد تساءلت
هذه ألعاب المدرسين في العصر الوسيط عن طبيعة الأشياء وكنهها وخات في متاهة
« بيوت الأدياء » وتساءلت نظرية التطور عند « دارون » و « Drawin » من أصل
الأشياء وخلفت في غيابة السليم ؛ أما البرجائية فإنها تساءلت من النتائج
وانصرفت من مفكر إلى الفصل وتركزت للناسي وابتدت بالمستقبل^(١).

تجربة التحقق : Principle of Verification

اتخذت الرضعية المنطقية مبدأ التحقق محكاً لاختبار العبارات لمعرفة ما يحتمل
أن يفهم من معاني ، — كما أسراراً تهاد^(٢) — ولهذا المبدأ خطره عند الرضعيين
الذين في تبريرهم استبعاد المتغيرات والمعلوم المعيارية من مجال البحث ، فبهذا
البدا يستلزم الباحث أن يختبر الألفاظ والعبارات النظرية التي يستخدمها الناس
أو يستعملها الناس ، ليسرغب إن كانت ذات معنى أو مجرد كلام فارغ لا يحمل
دعوى تكون التثبت من صحابه أو خطئه ، والعبارات لا تكون ذات معنى إلا متى
كانت قضية عملية — كما عرف حال القضايا الرياضية والمنطقية — أو قضية
تركيبية يمكن التثبت منها عن طريق الخبرة الحسية — كقضايا العلوم الطبيعية —
وكل ما عدا هذين النوعين من أسرار كلام فارغ لا يحمل معنى ، وهكذا يرد
البدا صدق العبارات إلى الواقع .

ويرتد هذا البدا إلى المذهب السلي البرجائي كما بدا عند مبتدع هذا الانظ

(١) W. Durant, The Story of Philosophy (1926), p. 558 وتارة في المذهب

العمل برجهام Preti, J. B., What is Pragmatism كذلك

E. Leroux. Le Pragmatisme Américain et Anglais, Étude Historique et critique, 1923

(٢) ص ٢٠٩ وما بعدها من كتابنا هذا .

« تشارلس بيرس C. Peirce لا عبد ولیم جیمس وغيره — إذ كان هذا المذهب العمل يجب على فكرتين مختلفتين أولاً أن معنى الفكرة يتكشف من طريق السلوك الذي تبحث عليه هذه الفكرة ، وثانيتهما فكرة التحقق من هذا المعنى ، ويبدو عن طريق الخبرات الحسية التي نقودنا إليها الفكرة ، وقد رأى بيرس في رسالته « كيف نجعل أفكارنا واضحة » (١٨٧٨) أن أفكارنا عن الأشياء هي أفكارنا عما نتوقعه من نتائجها وآثارها الحسية ، وفي بحث نشره عام ١٩٠٥ يقول إن المعنى الذهني لأي قضية يتحقق في المستقبل ، وإذن فبدأ التحقق يتلخص في القول بأن معنى القضية — مع استثناء القضايا التحليلية — هو التحقق منها بالحس ، والقضية التي لا يمكن التحقق منها في حدود الخبرة الحسية لا تحمل أي معنى ، ولا يكفي القول بضرورة إمكان التحقق من كل قضية حتى تكون ذات معنى ، بل يجب أن يكون معناها متضمناً في مدلول حسي ، ومن ثم تكون القضية : الله موجود ، قضية فارغة لا تحمل معنى لأن التحقق منها بالخبرة الحسية مستحيل ، أما قولنا : « أحمد موجود في الحجارة المجاورة » فقضية ذات معنى ، لأن التثبت من وجوده أو عدم وجوده ميسور عن طريق الشاهدة .

وقد صادف تطبيق هذا للبدا صعوبات ، فمثله الأستاذ « آر » بحيث يتفادى هذه الصعوبات ، إذ رأى أن ليس من الضروري أن يكون التحقق ممكناً من الناحية العملية ، ويكفي أن يكون ممكناً نظرياً — أي من حيث البدا — هذا في نظره ميسور في القضايا التي تحدث عن أماكن بعيدة ، فقولنا : « توجد جهال على الوجه المظلم من القمر » لا يشير إلى شيء يمكن مشاهدته بالفعل ، ولكن القضية تشير إلى ما يحتمل أن أراه لو تيسر لي الذهاب إلى هذا الوجه البعيد من القمر ، وليس ثمة ما يمنع من الناحية المنطقية من وجود جهال على الوجه الآخر من القمر^(١) .

من هذا نرى أن التحقق — في غير القضايا التحليلية — يقصد إلى ربط القضايا بالواقع لا اختبار صحتها ، وهذا الواقع لا يقتصر على ما هو موجود في الحاضر ولكنه يمتد إلى المستقبل كذلك ، ومن القضايا ما تكفي مجرد الإشارة إلى اختبار معانيه ، ومنها ما يقتضى اختباره تحليله إلى قضايا أبسط فأبسط حتى تبلغ المرحلة التي نرى فيها للقضية أصلاً من الواقع ، عندئذ نخضع لمبدأ التحقق ولو كان هذا على سبيل الإمكان المحض .

هذا هو المحك الذي اتخذته للتجريبية المنطقية مقياساً لاختبار العبارات لمعرفة مضمونها ، وبه أقيمت على قضايا العلوم الطبيعية (وسلكت بقضايا الرياضيات والمنطق باعتبارها تمصيل حاصل) واستبعدت قضايا الميتافيزيقا والعلوم التخمينية من مجال البحث .

نظرية الاتساق Coherence Theory :

يرى أصحابها أن محك الصدق في الأحكام يُلتزم في اتساقها مع غيرها من أحكام ، فالحكم الصادق هو الذي يكون مسيراً لمجموعة معارفنا أو مضمناً فيها ، وهذا الاتساق هو التناهد المدل على صدق الحكم ، فحكمتنا على الأجسام المادية بأن بعضها يجذب بعضها الآخر صادق لأنه متفق مع معلوماتنا العامة عن الأجسام المادية ، أما حكمتنا على جميع الناس بأنهم أمماء ، فباطل لأنه يتناقض مع ما نعرف عنهم في هذا الصدق !

ولهذا التناقض أو التطابق صورتان : تناسق الأحكام التي تنصب على العلاقات الصورية المجردة وتناسق الأحكام التي تتناول الحالات المحسوسة أو الواقعية الملموسة ؛ وتيسيراً لفهم نسي الأول بالتناقض المنطقي والثاني بالتناقض المتصل بمقتضى الواقع ، والحديث عنهما يكشف عن أظهار الخصائص التي تميز نظرية التناقض .

(١) الاتساق المنطقي Logical Consistency :

يتمثل هذا النوع من الاتساق في كل صنوف الاستدلال الاستنباطي الخوض ، وقد عرفنا أن غاية الاستدلال القياسي أو الاستنباطي هي اتساق الفكر مع نفسه أو مطابقة النتائج لمقدماتها دون نظر إلى الواقع ، وبهذا كان معيار الصدق في قضايا هذا الاستدلال قانون عدم التناقض .

ويوضح هذا الاتساق القضايا التالية في علاقاتها المتبادلة :

كل س — ص — يتسق هذا الحكم مع القضيتين :

لا س — لا ص ؟ بعض ص — س

وبنفائى مع القضيتين : لا س — ص

؟ بعض س — لا ص

للقضايا الثلاث الأولى ليست واحدة ومع هذا فإن الأحكام التي تؤلفها يتطابق بعضها مع بعض بحيث تبدو على اتساق ، فتصدق مما أو تكذب مما .

أما القضيتان الأخيرتان فإنهما تعبران عن حكيم غير متفقين مع أحكام القضايا الثلاث الأولى بمعنى أن صدق إحدى المجموعتين يوجب كذب المجموعة الأخرى إن المجموعتين من الأحكام ليستا متطابقتين إحداهما مع الأخرى .

وهذا النوع من الاتساق يبدو في القياس الصوري الأرسطاطاليسى ورمزية المنطق الرياضى وسلسلة الاستدلال الرياضى أو الهندسى وكل صنوف الاستدلال الاستنباطى ، فالحكم بأن س صادق يوجب الحكم بأن كل ما هو متضمن في س صادق أيضاً لنفس السبب .

(ب) الاتساق المتصل بحقائق الواقع Factual Consistency :

ويراد به الاتفاق بين حكم ما وحالة معينة بالذات ويتمثل هذا النوع من

الإنساق في الاستدلال الاستقرائي *inductive reasoning* فقولنا : بالأمس كان مستوى النهر منخفضاً والماء مسافياً ، أما اليوم فقد ارتفع مستوى الماء عدة أقدام وأصبح عكراً ، هذه المشاهدات على اتفاق مع الحكم الذي يقول : منذ آمد وجيز تساقط مطر غزير على مسقط مياه وانصب في النهر من طريق مجرى من الماء ، هذه حالة من حالات التماسق المرتبط بحقيقة من حقائق الواقع ومثل هذا التماسق يعرّض في تضايها العلوم الطبيعية الاستقرائية .

وإن خلاصة نظرية الإنساق أن الحكم يكون صادقاً متى كان مسابراً لمعطياتنا أو مستنتجاً منها ، فتطابق الحكم ما هو معروف ، هو الشاهد على صدقه ، وفقدان هذا التطابق هو آية خطأ أو البطلان .

أيدت نظرية الإنساق من الألمان « هيجل » + ١٨٣١ Hegel ومن تأثر به من أتباعه ، وغواها وأنضجها من تأثر به من البريطانيين من أمثال « برادلي » + ١٩٢٤ Bradley و « بوزانكيت » Bosanquet + ١٩٢٣ ومن الأمريكيين مثل « جوسيا رويس » + ١٩١٦ Josiah Royce الذي كان أستاذ الفلسفة في جامعة هارفارد (١) .

مناقشة النظريات السابقة

() نظرية الموضوع :

أظهر الاختراصات التي وُجعت إلى هذه النظرية نهماها فيما يلي :

إن الكثير من الأحكام التي اتفقنا على أنها صادقة لا يبدو صدقها في الموضوع ، تماماً إن الأجسام يجذب بعضها بعضاً حكماً صادقاً مع أن صدقه يموّزه الموضوع ، بل قد افترضنا اكتشاف صدقه تفكيراً ملياً ، ومثل هذا يمكن أن يقال

(١) انظر في الموضوع عامة : A. Pap, Elements of Analytic Philos., 1946,

المجلد الرابع عشر عن نظريات الحق وكذلك : Bradley, Reality & Truth .

في الكثير جداً من الأحكام ، فإذا نحن سلمنا بالوضوح معياراً للحق وجب أن نسكر اعتباره المعيار الوحيد أو نرفض التسليم بصلاحيته في جميع الحالات .
وربما قيل في الرد على هذا الاعتراض إن النظرية لا تعني أن جميع الأحكام المسلم بصحتها يتحتم أن تكون واضحة بذاتها ، ولكن جنية النظرية بنى هذا الرد ، لأنها تقرر أن الأحكام التي تتمثل في وضوح بأحكام واضحة بذاتها تعتبر صادقة لا محالة ، وهذا الرد يسلمنا إلى نظرية الاتساق أو المطابقة وسنعود إليها بعد قليل .

هذا إلى أن الوضوح كمعيار تنقصه الدقة ، فإن الكثير من أحكامنا التي تجعل صدقها واضحاً حيناً من الزمن قد أثبت التفكير فيها أنها باطلة ، وزعم الناس في تصور عشت أن الأرض مركز الكون وأنها ثابتة لا تدور ، والشمس وسائر النجوم ككب تدور من حولها ، ثم أثبت البحث التجريبي أن مثل هذه الأحكام يقوم على ضلال .

بل إن أوليات الرياضة — كقولنا إن الخططين المتوازيين لا يلتقيان مهما امتدا — قد ثبت الآن أن الكثير منها يقوم على فروض لا تستقيم هذه الأوليات بدونها — بالتأما بلغ وضوحها وبيدها عن كل أثر للشك .

ولوصحت نظرية الوضوح لسكنت جميع معتقداتنا صادقة لا محالة ، وقد صدق « هوبز » + Hobbes ١٦٧٩ حين اعتبر هذا المقياس مجازياً ومن ثم لا يحتمل الحاجة لأن الإنسان يضيف الوضوح لكل رأى لا يساوره فيه أدنى شك ، فية طلع بأن علمه به يتبين لا ريب فيه ، فلو وضوح قد يدفع الإنسان إلى أن يعتنق رأياً ويدافع عنه في غناد ولكن هذا الوضوح لا يستطيع قط أن يكفل لصاحبه صدق رأيه في يقين .

وهكذا ننهي إلى أن الوضوح قد يكون معياراً للحق ولكن ليس المعيار الوحيد ، ولا المعيار الدقيق الذي يمكن أن بطمنن إليه صاحبه .

(ب) مقياس النفع في المذهب العملي :

يقول أتباع البرجائزم إن الحق ثمرة التحقق من منفعة الفكرة الصحيحة بالتجربة ، وإنه حادث « يمرض » للحكم . . . إلى آخر ما أسلفناه في هذا المصدد ؛ يتنافى هذا الاتجاه مع القول بأن صدق الحكم أو كذبه مستقل عن العقل الذي يدركه ، فقولنا إن الرئخ مسموم بالناس حكم يحتمل الصدق والكذب ، وعجزنا عن التثبت من ذلك بالتجربة لا ينفى إمكان صدقه أو احتمال كذبه .

ويدعى أتباع لمذهب العملي أن نجاح الفكرة بالتجربة في تحقيق منفعة هو مقياس صوابها ، وشر ما يعاب على هذا الكلام غموضه ، وقد للقبس الأسر على بعض الناس حتى أساءوا فهم ما يقصده الممايون بمعنى التجربة حتى ظنوها تجربة الفرد ، ومن هنا جاء خلطهم بين الموقف البرجائى والموقف السوسطائى ، ولكن الواقع أن العمليين قد قصدوا — فيما يقول جمهور المؤرخين — إلى التجربة الإنسانية أو هى بتعبير أدق : تجربة تصطبغ فى نهاية المطاف بصبغة اجتماعية ، وأرادوا بتجاح الفكرة ما ينجم عنها من آثار ونتائج تفيد « عقلياً وحلياً » . وإذا كانت « التجربة » تنسج حتى تشمل تجربة جميع الأفراد ، كما يتسع « نجاح الفكرة » حتى يشمل انساق التفكير ومطابقة الأحكام للواقع ومنفعة النتائج والآثار ، فإن محك البرجائية فى تقويم الحق يكاد لا يختلف مع معيار التناسق والتطابق إلا فى مظهره ، لأن المنفعة تعنى فى الواقع إشباع حاجة العقل البشرى إلى الانساق وعدم التناقض ، وعندئذ تكون المنفعة مقياساً غير واف عند تمييز الحق من الباطل ، أو أن الفرق بينها وبين التناسق السالف الذكر ضئيل إلى حد قد يعذر معه التمييز بينهما — وإن كان المعروف أن العمليين قد أثاروا اعتراضات على نظرية التناسق بوجه عام ، فالانساق السالف الذكر ميسور فى عالم

الرياضيات ممكن في عالم الأوهام ، وليس بين هذين العالمين ودنيا الواقع اتصال .
إننا نأخذ على المذهب العملي أنه يربط بين الحق والعقل الذي يدركه . ونميل
إلى تدخية الحق بعيداً عن الخلاف بين الأفراد والنزاع بين الجماعات معاً ، لأن
اختلاف الناس على شكل الأرض — أسطحة هي أم كروية — لا يكون قط
دليلاً على أن الأرض ليس لها شكل !

والواقع أن إسفاف هذا الاتجاه يبدو فيما سمعنا أصحابه بالقيمة المنصرفة
أو الفورية ، وبها شبهوا القصايا والمبارات التي يراد معرفة صدقها أو بطلانها
بالسعر المعروضة في السوق ، قيمتها الحقيقية لا تقوم في ذاتها بل تتمثل في الثمن
الذي يُدفع فيها فعلاً ، فكذلك الصدق أو الحق ... إنه فيما يقول جيمس (في
كتابه البرجمانية) كورقة انتقد تظل صالحة للتعامل حتى يثبت زيفها . وقد هاجم
المنقاد المسلمين من أجل هذا ، ولكن هؤلاء لم يجدوا أقل غشاضة في النظر إلى
الحق كما ينظرون إلى أية سلعة مطروحة في الأسواق ، ولطنا إن تركنا فكرة
الحق في مجال المعرفة ومبادئ الأخلاق والأديان إلى الحق في مجال السياسة لاحظنا
أن البرجمانية — وهي فلسفة أمريكية — تنظر إليه نظرتها إلى السلعة المعروضة
في السوق !! إنها عقلية أمريكية تراها في السياسة كما تراها في أي مجال آخر .
ومع هذا الذي نأخذ على البرجمازم نحمد لها اهتمامها بدنيا الواقع حتى إلى
حد الاستغفاف بصورية الصدق أو الكذب في أفسكارنا ، وإسرافنا في تقدير
النتائج والآثار في مجال الحياة العملية ، وقيمة هذا الاتجاه تبدو أوضح ما تكون
في عالم الأخلاق والدين ، إذا ثبتت منفعة المبادئ الخلقية والمعتقدات الدينية في
دنيا الواقع فسيان بعد هذا أن نحمد لنقل العقل الحض أو تنهار أمامه ! إن قيمتها
مصونة طالما أثبتت للتجربة نفعها في حياتنا الدنيا . - فيما يقول هؤلاء الملبون .
على أن هذا الذي نحمده لهذا المذهب كان مثار نقد وجبه إليه بعض الباحثين ،
إذ قالوا : إن وجود الله لا يمكن أن يفيد صاحبه إلا متى كان هذا الإيمان عند

مما يحبه حقاً لا ريب فيه ، أما إذا كان الاعتقاد بوجود الله مرجحه إلى تقدير أمره في الحياة العملية من غير تعقل واقتناع فإن اعتقاده لن يزيد على أن يكون مجرد ضلال وورع باطل خداع ، وعقل هذا يقولونه عن مبادئ الأنلاق .

وهذا الاعتراض وجائته ، ولكن الواقع أن الناس قضا يخضعون للمبادئ التي أسيروا بها ، لحك الفهم وسنطق العقل ، فحسبهم أن يستريحوا لأثر المعتقد أو المبدأ في حياتهم من غير حاجة إلى النظر العقلي الحفص ، وإذا تذكر عليهم أن يعتقدوا مبادئهم الدينية ومبادئهم الأخلاقية فحسبهم أن يعتقدوها معاً كآلة وتقليداً ... هذا كلام ينادي على استعادة الفكرة من الناس ولا ينبغي على العقيدة المتقاربة من المستغربين .

(ب) مبدأ التحقيق :

قلنا إنه أمامي الوضعية المنطقية التي برزت به استبعاد الميتافيزيقا والمعلوم المتأريفة من مجال البحث العلمي ، وهي مناقشة الموقف هذه الوضعية من الميتافيزيقا ما نظره كافياً لمحض مبدأ التحقيق (١) .

(ج) نظرية الأقسام والخطأ :

أخيراً لا ننسى أن نتوجه إلى التناقض أو عدم التوافق باعتباره مقياساً للحق والباطل أو الصواب والخطأ بوجهاً موجزين عما يلي :

قيل : إن الأقسام المنطقية معناه عدم تناقض الفكر مع نفسه ، وقد تنافي نتائج التقران الضروري مع الواقع ، لأن صدقها سيكون بالتوافق مع المقدمات التي افتُرقت صدقها ، فالصدق هنا مقصور مع الصدق في الدنيا ثم واقع ؛ بل قيل أكثر من هذا : إن من الممكن أن يتعدد الصواب في العلم الضروري لأن من

(١) انظر ص ٢٠٩ وما بعدها من هذا الكتاب .

للكن أن يقام نسق استنباطي صحيح على فروض تختلف مع الفروض التي يقوم عليها نسق آخر ، فقد كشف رياضيو القرن الماضي (من أمثال جاوس Gauss وبولياي Bolyai ولوبانشفسكي Lobatchevsky وريمان Riemann) هندسة غير أفليدية non-Eculidean وأثبتوا أن أوليات axioms أفليدس الهندسية ليست البديهيات الوحيدة الممكنة ، وأن في الإمكان أن تصطلح على وضع مجموعات من الأوليات تقرم عليها هندسات متسقة لا يتناقض بعضها مع بعض Self-^(١) consistent ومعنى هذا أن الحق أو الصدق لا يكون واحداً بل يتعدد بتعدد النسقات الصورية ، ومن ثم لا يصلح الاتساق مقياساً للحق أو معياراً للصواب . بل قد لا يصلح الاتساق مقياساً للحق حتى في غير المجالات للصورية ، فإن الكثير من أحكامنا التي اتفقنا على صوابها آخر الأمر كانت في بدء أمرها على تناقض ملحوظ مع أحكام كنا على يقين من صدقها ، فالحكم بأن « الأرض كروية » أو أنها تدور حول نفسها « حين قيل لأول مرة بدا متناقضاً غير متسق مع معلومات الناس حول طبيعة الأرض ، ولم يمنع هذا من أن يكون هذا الرأي حقاً مع عدم اتساقه مع مجموعة المعارف التي تهبأت للناس في ذلك الوقت ^(٢) .

والآن حسبنا أن نقول — تحقيقاً على ما أسلفنا من اتجاهات الباحثين : إن فهم الحق قد يقتضى استخدام المقاييس السالفة كلها ، وأن الاعتراضات التي توجه إلى نظرية تشككل بالكشف عن وجوه النقص فيها ولكنها لا تنتهى بملاحظات والنقصاء عليها ، ومن هنا كانت ميزة النقد النزيه ، فهو يبصر الإنسان بوجوه النقص متى يتفادى الزلل ، ويرشده إلى وجوه الكمال حتى يحسن استغلالها ، وما من شك في أن الباحث لا يستغنى في فهمه للحق عن المقاييس السالفة المذكورة

(١) A. Wolf, A Philosophic & Scientific Fetterpect (1935) p 39 (١)
(٢ Outline of Modern Knowledge)

(٢) انظر تمثيل النزاع حول هذا الموضوع في كتاب توليق الطويل : النزاع بين الذين والفلسفة .

مع كل ما يؤجبه إليها من اعتراضات ، ولكل حالة حكمها ، ومن الضلال أن
تتعصب لمقياس دون مقياس ، طالما كانت جميع المقاييس صالحة لتمييز الحق
من الباطل .

وبعد ، فقد أشرنا إلى أن الحق — أي الصدق — بمناه المنطق الدقيق
يطلق على القضايا ، وليس على شيء سواها ^(١) ، والقضية في المنطق كل قول
يحتل الصدق والكذب ، ولم المنطق هو الذي يجمع في طبيعة القضايا والعلاقات
التي تقوم بينها وفي طبيعة الألفاظ والرموز والعلاقات القائمة بينها من حيث
مساهمتها في دراسة القضايا — فيما يقول « ريتشي » أستاذ الفلسفة الحالي
بجامعة إدنبرة ^(٢) ، وإذا كنا قد عرضنا فيما أسلفنا لدراسة طبيعة الحق ومقاييسه
دراسة فلسفية خالصة فإن طبيعة هذه الدراسة تقتضي التعميق بالحديث عن علم
المنطق ، ولذا نريد أن نعرض لمباحثه فقد تكفلت الكتب العربية القديمة
والحديثة بتفصيل الحديث فيها شرحاً وتعليقاً ، فحينما أن نقول كلمة خاتمة في
تاريخه فهي أن نزيد دراستنا وضوحاً .

(١) Fleming, op. cit, p. 411

(٢) A.D. Ritchie, Scientific Method (1928), p. 9

(ب) علم المنطق

من تاريخ علم المنطق عند القدماء - عند الإسلاميين - نفور المترجمين من المنطق -
المنطق عند المحدثين - المنطق الوضعي - وجه الحاجة إلى المنطق

وظيفة المنطق وضع قوانين يسير بمقتضاها التفكير السليم ، لأن مراعاتها
تعصم العقل من الوقوع في الزلل ، وهو يبحث في التفكير من ناحية مجوابه
وخطئه أو صحته وفساده ، ويعنيه من التفكير صورته دون مادته ، ومن هنا
كانت قوانينه عامة مطلقة لا تتعلق بموضوع معين من موضوعات المعرفة ، بل
تتناول شكل الأشياء وصورة التفكير بوجه عام ، وغايتها تناسق التفكير مع
نفسه - وليس مطابقة النتائج للواقع^(١) .

وليس من غرضنا الآن أن نشرح في هذا الفصل بمباحث المنطق ، ويكفي
أن ائسكتب العربية القديمة والحديثة قد تكلمت بتفصيل الجديث فيها شرحاً
وتعليقاً ، وحسبنا أن نؤرخ له موجزين .

من تاريخ علم المنطق عند القدماء :

عرض أفلاطون في محاوراته لبعض البحوث المنطقية كالتعريفات
والاستدلال والتعريف ، ولسكن أرسطو كان أول من وضع المنطق عند القدماء
له قوانين ومبادئ ، واعتبره آلة العلم وليس جزءاً منه ، إذ صنف العلم إلى نظري ،

(١) قارن في تعريف المنطق : J.N. Keynes, Formal Logic, p. 1 .

J.S. Mill, System of Logic في الفقرات الأولى من مقدمته .

Welton & Monahan, Intermediate Logic في الفصل الأول من طبيعة المنطق .

Jevons, Elementary Lessons in Logic في مطلع الكتاب وغيره من المصادر

المعرفة في علم المنطق .

عائفة مجرد المعرفة ، وعلى غاية تدبير الأفعال الإنسانية ، وجعل المنطق آلة للعلوم ،
ولهذا أوجب في كتابه « ما بعد الطبيعة » أو « الفلسفة الأولى » دراسته قبل
الحرص في العلوم ، إذ أن من اتخذ أن يطلب المرء العلم ومنهجه في آن واحد .
وقد أملت ناسرو كتب أرسطو ومراحها على أبحاث المنطقية اسم
« الأورجانون » Organum أي الآلة أو الأداة أو النفس فيما يسميه العرب ، وسموا
بهم بالإنسان : « لومبيكا » وكان أرسطو تدسماء بالتحليلات « أناطيقا » —
وتشمل تحليل القياس إلى قضايا والتفتية إلى ألقاظ ، وأريد بالقياس عند أرسطو
تدل يقائن من مقدمات تلزم عنها بالضرورة نتيجة ، وقد ينتقل الفكر من حكم
على كلى إلى حكم على جزئيات تدخل فيه .

وبناء الرقابة فأضافوا إلى المنطق الأرسطائي أبحاثاً — كالتقيسة
بشرعية — وجعلوه جزءاً من الفلسفة لأن الفلسفة عندهم تنحل إلى علم طبيعي
ومعدل (منطق) وأخلاق .

في القرن السادس تربع كتب أرسطو المنطقية إلى الثلاثينية
وسرعان ما استقلت مكاناً بارزاً في الكتب المدرسية في المدارس الأوربية ،
وتسكت بها تنكرو المسيحية متى استولت بشرطهم سلطانها ، واحتتام لفظ أرسطو
هذا انتشاره حتى تمرد على سلطان رواد الفكر الحديث من الأوربيين — وحسبنا
أن نذكر في هذا الصدد إلى ريموس P. Remus الذي افتتله في عام ١٥٧٢ م
أحد المتحمسين من المثاليين كما قلنا من قبل^(١) ! وفرانسيس بيكون ١٦٢٦
F. Bacon وقد عرفنا شيئاً عن مدى جهده في وضع منطق الاستقراء^(٢)
و ديكارت ١٦٥٠ Descartes رآه المنطق إلى نصيبه في تحويل القياس
الأرسطائي إلى استنباط منطقي^(٣) ، وسيرم من رواد الفكر الحديث ممن

(١) ناصر ص ١١١ من هذا الكتاب .

(١) انظر ص ١٢٣ وما بعدها من هذا الكتاب .

(٢) انظر ص ١١٦ وما بعدها من هذا الكتاب .

أسخطهم السلطة المدنية — التي تمثلت في أرسطو — لأنها استبدت بالقول
وشلت حرية التفكير .

الخطي عن الإسكوريبيس :

عرف العرب في الإسلام أبحاث أرسطو عن المنطق ، وعند ما بدأت حركة
الترجمة في الإسلام اتجهت عناية المترجمين إلى نقل البحوث المنطقية ، وقد روى
صاعد الأندلسي — ونقل عنه غيره من المؤرخين — أن ابن المنعم كاتب المنصور
ومترجم كتيبة ودمنه هو أول من ترجم كتب أرسطو المنطقية الثلاث ، المقولات
(فاطيخورد ياس) والمبارة (باري أرمنياس) والتحليلات (أنالوطيقا) بل نقل
إيساغوجي (المدخل) Isagoge الذي صنفه فرغوريوس الصوري ^(١) + ٣٠٥
Porphry .

ولكن من المحدثين من أثار الشك في ذلك ، وقد لاحظ « كراوس » ^(٢)
أن ابن المنعم كان لا يعرف المبرانية التي كتبت بها هذه الملخصات الفلسفية ،
وأن ليس لدينا من الوثائق المؤيدة ما ينهض دليلاً على وجود ترجمة فهلوية لهذه
الكتب ، أما القول برّد ترجمة أرسطو إلى ابن المنعم فمرجه إلى خطأ وقع فيه
صاعد ، وعند نقل ابن الخطي في « تاريخ الحكماء » حتى ليكاد يردد نص صاعد
حرفياً ، وكذلك فعل ابن أبي أصيبعة في « هيون الأنباء » ولكن « ابن القديم »

(١) انظر مقدمة الدكتور إبراهيم مذكور لمدخل ابن سينا الذي نشرته وزارة المعارف
(التربية والتعليم بمصر) ص ٤٧ وما بعدها في حديثه عن إيساغوجي وأثره في الفقه العربي ،
قد شاع إيساغوجي في المصور الوسطى ، ونقل حول القرن الخامس الميلادي إلى اللاتينية
والسريانية وعن الأخيرة ترجم إلى العربية وكثرت شروحه بها .

(٢) كان المأسوف على شبابه « بول كراوس » مدرساً في كلية الآداب بجامعة غزاد

(القاهرة) وقد انتصر عام ١٩٢٥ .

لم يُشر في « الفهرست » إلى ترجمة ابن المقفع لكتب أرسطاطاليسية^(١).
ترجعت البحوث المنطقية إلى العربية على أي حال ، لأن المنطق كان
ضرورياً لمساعدة أهل الجدل في مناقشتهم الدينية وردة شبهات خصومهم ودفع
حملاتهم على الإسلام.

ومع أن الإسلاميين قد تأثروا ببحوث أرسطو المنطقية تأثراً ملحوظاً إلا أن
من بينهم من كان له استقلاله في تفكيره المنطقي ، وليس أدل على هذا من قول
ابن سينا في مقدمة « منطق الشرقيين » : « لا نلتفت فيه نعت مصيبة أو هوى
أو عادة أو إلف ... » ويقول إنه مع اعتنازه بمنطق المشائين « أكلنا ما أرادوه
وقصروا فيه ولم يبدلوا أربهم منه ... الخ »^(٢).

وقد كان لبعض مفكرى الإسلام موقف إزاء هذا المنطق الأرسطاطاليسى ،
يشهد بهذا كتاب « نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان » لابن تيمية ،
وكتاب صون المنطق والكلام من فن المنطق والكلام لجلال الدين السيوطي ،
وسرى بعد قليل كيف حل بعض مفكرى الإسلام على هذا المنطق حتى أفتى
بعض المزمعين من شيوخهم بتحريم تعلمه وتعليمه !

وقد أشرنا في مطلع حديثنا عن علم المنطق إلى أن أرسطو اعتبره آلة للمعلوم
بينما اعتبره الرواقية جزءاً منها ، وأحيا المشككة الإسكندر الأفروديسى حين تولى
الدفاع عن رأى أستاذه ، وأخذ المناظرة بعده يثيرون هذا الإشكال حين تردد
سدهاء في العالم العربي ، ونخص « التهانوي »^(٣) انخلاف الذي أثاره بهذا المشتغلون
بالمنطق من الإسلاميين فقال :

(١) انظر مقال كرادس (الذي نشر في المجلد الرابع عشر (عام ١٩٣٣) بمجلة
الدراسات الشرقية مترجماً للعربية في كتاب الدكتور عبد الرحمن بنوى « التراث اليوناني في
الحضارة الإسلامية » (١٩٤٠) من ١٠١ وما بعدها .

(٢) ابن سينا : منطق الشرقيين ص ٣٣ .

(٣) انظر التهانوي : كشف اصطلاحات الفنون .

اختلفوا في أن المنطق من العلم أم لا ، فمن قائل إنه ليس بعلم فهو ليس بحكمة عنده إذ الحكمة علم ، ومن قائل إنه آلة لعلوم الفاسفية ، ومن قائل إنه جزء منها وآلة لها في آن واحد ... إلى آخر ما يرويه التهانوي .

ومن ذلك ما نراه عند الإسلاميين ، فالفارابي يشير في « الثمرة المرضية » إلى أن المنطق جزء من الفلسفة ، ولكنه يعود فيقرر أن قوانين المنطق تُستخدم في امتحان المعقولات كما تستخدم الموازين والمكاييل في قياس الأجسام^(١) ، ويصرح الفزالي بأن المنطق كالميزان والسيار للعلوم كلها وكل ما لم يوزن بالميزان لا يتميز فيه الرجحان من النقصان ولا الربح من الخسران ، ويسميه تارة علم الآلة وأخرى علم الميزان^(٢) ، أما إخوان الصفا فقد اعتبروه — في الرسالة الأولى — جزءاً من الفلسفة^(٣) : ثم عادوا في الرسالة العاشرة فاعتبروه آلة لها^(٤) ! ويعرض ابن سينا لمعالجة هذه المشككة فيصرح في منطق المشرقيين بأنه آلة إذ يقول : العلم الذي يُطلب ليكون آلة قد جرت العادة في هذا الزمان وفي هذه البلدان أن يسمى علم المنطق^(٥) ، ولكنه يعود فيتناوله في فصل طويل في مدخله (في الشفاء) وينتهي إلى أنه جزء من الفلسفة وآلة لها معاً ، ثم يعلن أن « المشاجرات التي تجري في مثل هذه المسألة فهي من الباطل ومن الفضول ، أما من الباطل فلأنه لا تناقض بين القولين ، فإن كل واحد منهما يعنى بالفلسفة معنى آخر ، وأما من الفضول فإن (لثقل) بأمثال هذه الأشياء ليس مما يجدي نقصاً^(٦) .

-
- (١) الفارابي : إحصاء العلوم ص ٥٤ .
 (٢) معيار العلم (١٩٢٧) ص ١٢ .
 (٣) إخوان الصفا في الرسالة الأولى من ج ١ ص ٢٣ .
 (٤) فلس المصنوع ج ١ ص ٣١٢ - ٣١٣ .
 (٥) ابن سينا : منطق المشرقيين ص ٥ طبعة السلفية (١٩١٠) .
 (٦) ابن سينا : المدخل (السالف الذكر ص ١٢ - ١٦ . وقارن مقدمة الأستاذ الدكتور إبراهيم مذكور ص ٥٢ وما بعدها) .

والواقع أن هذه الحيرة التي وقع فيها مفكروا الإسلام مرجعها إلى أنهم كانوا يترددون في نظرهم إلى المنطق بين موقف أرسطو وموقف الرواقية منه .

نفور المشرقيين من المنطق :

أقبل المسلمون على ترجمة الفلسفة القديمة — ولا سيما اليونانية — واضطلحوا بدراسة مذاهبيها شرحاً وتعليقاً — كما سنعرف في الباب التالي — ولكن للترجمتين منهم — من أجل السنة الخامسة — قد حذروا من الخطر الذي يهدد الدين من مبرأ هارم الأوائيل ، وحاربوا المنطق « اليوناني » في غير رفق ولا هوادة لأن طروق الفلسفة الأرسطاطاليسية كانت عندهم خطراً على صحة العقائد الإيمانية ، وعن هذا دلت غير المتفهمين إلى القول بأن « من تمنى أن يتفهم المنطق » ! .

ومن مكررات المتكلمين — معتزلة كانوا أو أشاعرة — صدرت كتب كثيرة تباعجها فلسفة والمنطق بوجه خاص ككتاب الرد على أهل المنطق للشيخ أبي بكر — بأنهم إضران النصا — في الجزء الرابع من رسائلهم — المعتزلة — وفي آراءهم بعض الملوك — بأنهم يستعملون المنطق والطبقيات كفراراً وزندقة — وإن كان هذا لا يفي بالقول بأن بعض أئمة الدين قد حسن ظنهم بالاشتغال بالمنطق وأنها انتقدوا به في خدمة السكالات والمراعات الدينية .

وكذلك الحار في الغرب الإسلامي ، أسد المنصور بن أبي عامر — بعد موت الخليفة الموحدين سنة ٥٣٦٧ هـ — بإحراق كتب المنطق والنجوم ، بينما أبدى المنطق من أهل السنة النعمانيين ابن عزيم ، واصل من آثار هذه الحملات التي عانها المنطق أن أغنى النزاع اسم المنطق من عناوين كتبه انتقاء لضييق أهل السنة والجماعة بفصل كتبه « معيار العلم » و « ملك النار » و « التسلسل » وعرضه في مقدمة « المستمعين » ومقدمة « عقائد الفلاسفة » وأبان من منقته لوجوه — البعث الذي — كما فعل ابن عزيم . وإن كان — العزالي — قد برم به في

« بحك النظر » وحذر في « المنقذ » من التسرع في الوقوع في الكفر استناداً إلى زندقة أهل المنطق !

بل بلغت معارضة المنطق أوجهاً بعد الغزالي ، فأمر الحاجب المنصور الذي اغتصب ملك هشام بن الحكم بإحراق كتب الفلاسفة والمنطق تقريباً وزلفى للمتزمين من رجال الدين ! وتبجلى شعور المتأخرين من المتزمين من الفلاسفة والمنطق في فتوى ابن الصلاح الشهير زكريا المتوفى سنة ٦٤٣ هـ وقد أفتى فيها بتحريم الفلسفة والمنطق ! وفيها يقول : « وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة ، ومدخل الشر شر ، وليس تعليمه وتعلّمه مما أباحه الشرع ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين والعلّما الصالحين . . . » ! بل لعله فحز « الغزالي » حين قال في هذه الفتوى : « وأما استعمال الاصطلاحات المنطقية في الأحكام الشرعية فمن المنكرات المستبشرة والرقاعات المستحذرة . . . إلى آخر فتواه ^(١) » .

وإلى جانب مثل هذه الفتاوى ذهب بعض منكري الإسلام إلى إمكان الاستغناء عن علم المنطق ، بل ذهبوا إلى أنه قد يعوق طلاقة الفكر السليم ! قال « ابن خلدون » المتوفى عام ٨٠٨ هـ - ١٤٠٦ م « إن كثيراً من فحول النظر في الخليفة يحصلون على المطالب في العلوم بدون صناعة المنطق ولا سيما مع صدق النية والتعرض لرحمة الله فإن ذلك أعظم معنى ، ويسلكون بالطبيعة الفكرية على سدادها فينفضي بالطبع إلى حصول الوسط والعلم بالمطلوب كما فطرها الله عليه من دون أسر صدعى » وإلى مثل هذا ذهب ابن سينا والغزالي وغيرهما ، ولكن مزاولة المنطق تنمضي الحذر من الخطأ في دلالة الألفاظ على المعاني ثم معرفة القوانين في ترتيب المعاني وغير هذا مما يتعرض العقل لخطأ فيه ، ولهذا نصح ابن خلدون

(١) انظر لاروقي الطريل : قصة النزاع بين الدين والفلسفة من ١١٠ - ١١١

كل من أشكل عليه الأمر وعرض له الارتباك في الفهم أن يتجنب قوانين المنطق قائلا له : اخلص إلى قضاء الفكر الطبيعي الذي فطرت عليه وسرح نظرك فيه وفرغ ذهنك فيه للنصوص على صوابك منه . . . « حتى تشرق أوار الفتح من الله ^(١) .

على أن هذه الحالات لم تمنع من وجود أنصار للمنطق حتى بين خصوم الفلسفة — كالتزالي — الذي كان يصرح بأن من لا يعرف المنطق لا ثقة بعلمه ، وإباح الاشتغال به لأن « المنطقيات » لا يتعلق شيء منها بالدين نفيًا وإثباتًا ^(٢) وكذلك تاج الدين السبكي الشافعي — المتوفى سنة ٧٥٦ هـ — الذي خاضم الفلسفة وعادى المتأخرين من المتكلمين ممن مزجوا كلامهم بالفلسفة ، ووافق في كتاب « مفيد النعم ومبيد النقم » على ما أفتى به جماعة من أئمتنا ومشايخنا ومشيخة مشايخنا — فيما يقول — بتحريم الاشتغال بالفلسفة ! ومع ذلك رأى إباحة الاشتغال بالمنطق متى اطمأن المشتغل به إلى قواعد الشريعة في قلبه !

بل لعل علوم القدماء — فلسفية أو غير فلسفية — لم يجد علم منها من إقبال المسلمين وكثرتهم بدراسة ما وجد المنطق اليوناني ، وما نراه في العربية من سيل المصنفات والشروح والتعليقات المنطقية أعدل شاهد على ما نقول ، وشيوع هذه المصنفات المنطقية في لغة العرب قد أغنانا عن تلخيص الأبحاث التي يتناولها في المادة علم المنطق ^(٣) .

(١) مقدمة ابن خلدون فصل الصواب في تعلم العلوم وطرق إعادته (ص ٤٩٠) .

(٢) التزالي : المنقذ من الضلال ص ٩١ طبعة ثانية ١٩٣٤ .

(٣) لاحظ صديقنا الدكتور عبد الرحمن بدوي عندما نشر الترجمة العربية القديمة لكتب أرسطو المنطقية أنها تمتاز بالدقة ، وأن الترجمات قد تعاقبت كل النص الواحد ما يشهد بأنهم قطعوا أشواطًا بعيدة في الترف العقل حتى ترجمت بعض كتب أرسطو المنطقية أربع مرات . ! (انظر تصديره للجزء الأول من كتابه منطق أرسطو ١٩٤٨) .

المنطق عند المحققين :

أما في الغرب فقد ذكرنا في الفصل الثاني من الباب الأول^(١) أن أرسطو إن كان قد اهتم بالقياس فإنه فطن إلى الاستقراء الذي انتهى إليه المحدثون ولكنه لم يتوسع في بيانه ، وغاية القياس على ما عرفنا عدم تناقض الفكر مع نفسه ، فالنتائج فيه تكون صادقة بالقياس إلى المقدمات التي افترضت صحتها مجرد افتراض فيما يقول نقاده ، وقد تكون — هذه النتائج — على غير اتفاق مع الواقع ، ومن أجل هذا ضاق به المحدثون لأنه عقيم يجنب لا يكشف عن جديد لأن النتائج فيه متخصصة في مقدماته ، وشرط الاستدلال أن يكشف عن علم جديد وإلا كان عبثاً لا يجدي ولا يفيد .

جاء المحدثون في إصلاح هذا النقص وانتهت محاولاتهم إلى مناهج أهمها :
(١) وضع الاستقراء الذي يرقى إلى المقدمات الكلية بمشاهدة الجزئيات فيضمن بهذا صحة هذه المقدمات ولا يفترض صدقها مجرد افتراض (٢) الاستقباط الذي جعل المقدمات أفكاراً بسيطة تدرك بالحدس ويؤمن للزلال في معرفتها ، ومنها يتوصل الباحث إلى نظرياته — كما عرفنا من قبل (٣) استحداث المنطق الوضعي الذي سنتحدث عنه بعد قليل .

واشتد اهتمام الباحثين بأبعاد مناهج للبحث عن الحقيقة ومحاولة التوصل إلى القوانين العامة وانتهى هذا فعلاً بإضافة بحث جديد في المنطق سُمي بمناهج البحث العلمي Methodology وهو المنطق التطبيقي أو منطق المعلوم فيما يسمونه .

وقد عرفنا عند الحديث على منهج البحث في الفلسفة فضل يكون في وضع أساس المنهج التجريبي الحديث ، وأشارنا إلى أن من أظهر وجوه النقص في منهجه الاستقراءى أنه جعله طريقة لبيان صور الظواهر لمعرفة الخواص الذاتية

(١) انظر ص ١٣٣ وما بعدها من هذا الكتاب .

الأشياء ، فدخله عنصر ميتافيزيقي ساء التجريبيين بعده ، ولكن الذين أعقبوه قد تفادوا هذا النقص واهتم « جون ستورث مل » خاصة بوضع قوانين الاستقراء التجريبي على النحو الذي أسلفناه^(١).

وأما منهج الاستنباط كما وضعه ديكرت فقد توسع فيه الذين أعقبوه من أمثال لينتز ، ويتلخص المنهج في أن يبدأ العالم بتعريف الألفاظ التي يستخدمها في بحثه ، ثم يفترض هذه فروض (مسلمات من مبدئيات أو مصادرات) يستنبط منها نظريات تلزم عنها ، ويكون حسابها بالقياس إلى المقدمات التي افترض تحتها لا بالقياس إلى الواقع ، وقد أراد أصحاب إصلاح الاستدلال القياسي بإيجاد صلة بينه وبين الاستدلال الرياضي وجعل الثاني أساساً للأول ، وانتهت هذه النزعة بظهور المنطق الرياضي Logistic والرمزي Symbolic Logic أو الجبري Algebra Logic أو الرياضي Mathematical Logic أو الخوارزمي Algorithmic Logic وإن لم تكن هذه الحدود واحدة بالمعنى الحقيقي^(٢) ، وأكبر ما يميزه أنه منهج جديد فعال في المنطق الصوري .

وقد أريد بهذا الحد Logistic, Logistique تعديماً عن الحساب أو الحساب العادي ، ثم أخذ هذا المعنى واستخدم اللفظ حديثاً بمعنى المنطق الرمزي ، وكان هذا عندما انعقد مؤتمر الفلسفة الدولي عام ١٩٠٤ International Congress of Philosophy واقترح استخدام اللفظ بهذا المعنى « ايتسون » Itelson و « لالاند » Lalande و « كوتورا » Couturat (كل منهج مستقلاً عن الآخر) . وانجبه هذا المنطق الرياضي إلى التعبير عن النسب والروابط التي تقوم بين حدود القضايا برموز وإشارات توصلنا إلى الدقة التي تمتاز بها العلوم الرياضية .

(١) انظر من ١٣٨ - ١٣٩ و ١٢٩ وما بعدها من هذا الكتاب .

(٢) قبل أن المنطق الرمزي أو الرياضي قد بدأ على يد أعلام قديم ، انظر سارنون Sarton في ترجمته العربية « أعلام الأكاديمية » في كتاب تاريخ العلم .

وظن دعاة هذا المنطق في أول أمرهم أنه سيقتضى على منطق القياس القديم وبأخذ مكانه ، ثم بدا لهم بعد ذلك أنه يقوم على الاستدلال القياسي ويتفادى ما فيه من نقص ، ونجح أتباعه في محاولاتهم إقامة لأن المنطق والرياضة يتفقان في أنهما صوريان — مهمتهما وضع قوانين شكلية لعمليات فكرية ، وقد استُخدمت الرموز في المنطق ، ومع أن ديكارت قد حوّل الهندسة إلى هندسة تحليلية حين طبق عليها الجبر ليخلص من غموض الألفاظ واضطراب العبارات فإنه ظل يستخدم الألفاظ والعبارات ، فأول « ليفنيز » وغيره أن يتفادوا هذا النقص ، وكان « ليفنيز » واسع العلم بالرياضة شديد الإعجاب بها — كما كان أستاذه ديكارت — وحاول أن يطبقها على مختلف العلوم من طبيعة وأخلاق وميتافيزيقا ومنطق ، ولم تنجح المحاولة إلا في المنطق نظراً لاتصاله الوثيق بالرياضة .

وتزعج « ليفنيز » إلى إيجاد لغة عامة باستخدام الرموز في التعبير عن الأفكار فتتحول المناقشات إلى نوع من الحساب يفجئنا من لبس الألفاظ وغموض العبارات ، فإن اللغة العادية غامضة صعبة ، ولغة الشجوب المتديعة قد تصلح في التعبير عن الحقائق المعقدة في حين موجزة ، ولما كان لا تصلح للتعبير عن الأفكار تعبيراً بسيطاً واضحاً ، وإذن فالرموز ضرورية في التماس الدقة من ناحية ، والتجريد الذي يُسلم إلى التعميم من ناحية أخرى ، ومن هنا قيل إن « ليفنيز » هو أول مؤسس المنطق الرياضي وإن كان قد أخفق في تحقيق الكثير من الآمال التي طافت برأسه .

وأهم شروط الرمز المنطقي أن يكون وجيزاً Concise على قدر الإمكان حتى يتسنى فهمه من غير مشقة ، ولكي يسهل استنباط النتائج وفقاً لعملية آلية mechanical يُقَلَّ فيها التفكير إلى أقصى حد ممكن ، والرموز التي تدل على التصور بدل التلفظ تقود العقل إلى الأفكار مباشرة وتساعد على مواصلة التحليل إلى نهايته ، فليس النوص من استخدام الرموز ترجمة الكلمات التي تُستخدم في العمليات العقلية ، بل تستخدم الرموز للتعبير عن الأفكار مجردة من

مادتها ، وبذلك يتحقق المثل الأعلى لصورة للتفكير المجرد من مادته ، وهذا هو
فرض المنطق وغايته .

وتعاقب الباحثون في هذا المجال الجديد كل بسام في تراثه بنصيب ، ولما
بصد استقصاء جهريدم أو الإطالة في عرض مذاهبهم واحداً بعد واحد ، وحسبنا
أن نشير إلى « جورج بول + ١٨٦٤ O. Boole المؤسس الثاني للمنطق الرياضي
وأول من وضع الـ « Logical algorithm » في كتابه « بحث في
قوانين الفكر 1851 An Investigation of the Laws of Thought » فُعرفت
في المنطق الرياضي العمليات الحسابية والمعادلات والرموز حتى سُمي هذا المنطق
بالـ « المنطق ^(١) » ، وتلاه « جيفرونز » W. S. Jevons الذي رد العمليات الرياضية
إلى المنطق و « فن » J. Venn و « بيرس » C. S. Peirce و « شرويدر »
E. Schroeder وكان هؤلاء وغيرهم الفضل في التمهيد لإقامة المنطق الرياضي في
شكله النهائي الذي أصبح له على يد أمثال « برتراند راسل » B. Russell و
« وايتهد » Whitehead اللذين وضعا كتابهما القيم بأجزائه الثلاثة « مبادئ
أو أصول الرياضيات » Principia Mathematica وضمنا قواعد هذا العلم
الجديد ، ورداً فيه أصول الرياضيات إلى مبادئ منطقية أساسية ، وأرجعا مبادئ
المنطق إلى هذه فروض تستنبط منها جميع أصول المنطق والرياضة معاً ^(٢) ؛
وهكذا تابع المعاصرون مواصلة هذه الجهود حتى اكتمل المنطق الرياضي
في صورته الراهنة .

(١) كان جورج بول أستاذاً للرياضة في Queen's College, Cork ولكنه اشتهر
بأنه منشئ « جبر منطق القرن التاسع عشر » ، وكتابه Mathematical Analysis of Logic ظهر
عام ١٨٤٧ أما كتابه المذكور في نص حديثنا فقد ظهر كاملاً عام ١٨٥٤ .

(٢) وضع رسل كتاباً آخرى مثل « مبادئ الرياضيات » Principles of Mathematics
ومقدمة لفلسفة الرياضيات Intr. to the Mathematical Philos.

المنطق الوضعي :

أشرنا في حديثنا عن محاولات المحدثين في المنطق أن بعضهم قد استحدث منطقاً وضعياً لا معنى بما ينبغي أن يكون عليه التفكير السليم ، ذلك أن أتباع الوضعية المنطقية المعاصرة قد استبعدوا من مجال البحث العلمي العلوم المعيارية ومنها المنطق ، وكان المنطق التقليدي يعتبر جزءاً من الفلسفة أو أداة لها ، أو جزءاً منها وأداة لها كما أشرنا من قبل ، أما المنطق الوضعي المعاصر فهو الفلسفة نفسها ، لأن الفلسفة عند أتباع الوضعية المنطقية هي مجرد تحليل منطقي للألفاظ والعبارات لمعرفة مضمونها ، وليس وراء هذا التحليل شيء يمكن أن نسميه فلسفة ، إذ أن الفلسفة التقليدية — الميتافيزيقية — قد استبعدت من مجالات البحث على اعتبار أن قضاياها غير ذات معنى يمكن التثبت من صوابه أو خطئه بالتجربة الحسية ، ومعنى هذا أن المنطق التقليدي الذي كان صهيحاً للبحث في موضوعات الفلسفة قد أصبح على يد الوضعيين المناطقة أداة لتحليل قضايا العلوم ، ومن هنا كانت أهميته للعلوم التجريبية بوجه خاص .

وقد كان المنطق التقليدي يحصف القضايا والعبارات بالصدق أو بالكذب ، أما هذا المنطق الوضعي فقد استحدث وصفاً جديداً لعبارات تشبه القضايا العلمية وليست منها ، هي شبه قضايا pseudo propositions لأنها لا يمكن التحقق منها بالحس ، ومن ثم كانت « غير ذات معنى » لا صائقة ولا كاذبة ، وكان هذا خطره في استبعاد الميتافيزيقا والعلوم المعيارية من مجال البحث ، واستبعدت بالتالي كل الألفاظ والعبارات التي لا ترتد إلى الحس ، وبذلك اختفى جوهر الشيء أو طبيعته أو ماهيته أو نحو هذا مما لا يمكن اختباره بالحس ، وأصبح مفهوم الشيء قائماً في صفاته الحسية ، وافتقد « الاسم الكلي » مفهومه الذي يميزه من أفراد ...

إلى آخر هذا الذي كان له خطره الملحوظ في البحث الفلسفي كله^(١) ، ولعل في دراساتها السالفة للتجريبية المنطقية نجا سلب من مناسبات ، ما يكفي لفهم هذا المنطق الوضعي بوجه عام .

وإذا نحن تجاوزنا عن المبنى التقليدي للمنطق ، استطعنا أن نقول إن المحدثين قد هرعوا إلى جانبي المنطق الصوري والمنطق الاستقرائي والمنطق الوضعي أنواعاً أخرى كالمثلث الإستمولوجي انتهى يبحث في عادة المعرفة عامة من حيث خلافتها بالمسائل المنطقية ، وإلى « كانط » Kant يرجع الفضل في عزل أبحاث منطقية عن نظرية المعرفة ، كما عرف المحدثون المنطق السيكولوجي الذي يعتبر أهله المنطق جزءاً من علم النفس لأن التفكير السليم — وهو موضوع المنطق — ليس إلا ظاهرة من الظواهر العقلية^(٢) .

وإدخال الظاهر في دائرة البحث السيكولوجي يتعارض مع اعتبار للمنطق علماً معيارياً ، لأن علم النفس علم وضعي يبحث في الظواهر الوجدانية والعقلية كما هي بالفعل لا كما ينبغي أن تكون ، ولكن المنطق — كغيره من العلوم المعيارية كالجبر والاحتمال — قد غزته النزعة التجريبية فرفض أصحابها اعتباره علماً معيارياً ينصمغ التراخي التي ينبغي أن يسير التفكير منطقياً ، وذهبوا إلى القول بأنه علم وضعي مهمته أن يصف التفكير الفعلي ويقصره كما هو في الواقع لا كما ينبغي أن يكون .

وجه الحاجة إلى المنطق :

يقى أن نعتب بكلمة في الرد على الذين حملوا على المنطق من أمثال ابن خلدون عسى أن يتضح وجه الحاجة إليه :

إن المعرفة التفصيلية التي تحدث عنها أمثال ابن خلدون قد تقود إلى الزلل ،

(١) انظر مثلاً ص ٤٩ وما بعدها من هذا الكتاب . (٢) Cf. Külpe, p. 42-6 .

ويحتاج الإنسان إلى أن ينظم شئاتها في قوانين عامة ، وقد يحدث أن يتوصل الإنسان إلى نتائج صحيحة دون أن يدرس قوانين المنطق ، ولكن هذا ليس دليلاً على إمكان الاستغناء عن المنطق حتى في المسائل المعقدة ، وقد صرح « ابن سينا » بما يشبه ذلك فرأى أن الفطرة إذا أصابت كانت كرمية من غير رام ، والقول بالاعتصار عليها يُفرض إلى إلقاء العلم والصناعات ، والدليل على أنها لا تكفي تعدد المذاهب واختلاف الناس فيما بينهم ومناقضة الإنسان لنفسه... (١).

هذا إلى أن المنطق لا تقتصر مهمته على الإبانة عن مواضع الخطأ وأسبابه ولكنه يضع القوانين العامة التي ينبغي أن يسير التفكير بمقتضاها ، وقول القائلين إن الناس يستخدمون المنطق في أحاديثهم ومناقشاتهم دون أن يدرسوا قوانين المنطق يُذكرنا بالسيد چوردان — في إحدى مسرحيات « مولير » — حين استكتب أديباً خطاباً غرامياً يرسله إلى صديقة له وسأله الأديب إن كان يريد الخطاب شعراً أم نثراً ، والقبس الأمر على چوردان — وكان أمياً — فسأله عن معنى النثر فله عرفة فحجب لأنه قضى من حياته أربعين عاماً يتكلم النثر وهو لا يعرف ذلك ! .

وقد رد الفارابي على الذين زعموا أن التدرب على الكلام والجدل والمهندسة فيه غناء عن المنطق فقال إن من يقول هذا كمن يزعم أن التدرب على استظهار الأسماء والخطب والإكثار من روايتها يُفنى في تقويم اللسان ومعرفة قوانين النحو وإعراب كل قول ، ومن زعم أن المنطق فضل لا يحتاج إليه كل إنسان إذ قد يوجد من الناس في زمن ما رجل « كامل القريحة لا يخطئ الحق أصلاً من غير أن يكون قد عُلِّم شيئاً من قوانين المنطق » كقول من يزعم أن النحو

(١) ابن سينا : المدخل ص ١٩ .

فضل لا يحتاج إليه كل إنسان إذ قد يوجد بين الناس من لا يلحق أصلاً دون أن يكون قد تلم شيئاً من قوانين النحو^(١).

وربّ الفارابي فيما يبدو ضعيف ، وأصدق منه قول ابن سينا إن الذوق للسليم يغنى عن المروء في قرص الشعر ، والفطرة البدوية قد تغني عن النحو العربي ، أما صناعة المنطق « فلا غنى عنها للإنسان المكتسب للعلم بالنظر والروية ، إلا أن يكون إنساناً مؤيداً من عند الله ... »^(٢) وفي الفقرة الأخيرة لمحة صوفية لا تخفى .

ويقول « جون ستورت مل » : لو وجد علم المنطق أو كان من الممكن أن يوجد لكان مقبداً لا محالة ولو وجدت للقواعد التي تطابق كل عقل وتغلام مع كل ظرف وكان استدلالاً صحيحاً لكان الذي يلتزم صراعاتها أدنى إلى الحق من يجهلها ، ومن الميسر به أن العلم قد يقدم بغير قوانين المنطق لأن أحكام الناس قد صحت قبل أن توضع هذه القوانين ، أو صدقت أحكام الكثيرين في الكثير من الحالات من غير أن يلتزموا صراعاتها ! وقد أنجز الكثيرون أعمالاً ميكانيكية لها خطرهما قبل أن يُلمعوا بقوانين الميكانيكا ، ولكن هناك حداً تقف عنده قدرة الميكانيكيين على تحقيق هذه المشروعات بغير الإلمام بقواعد الميكانيكا ، وكذلك قدرة المفكرين على التفكير السليم دون استخدام قوانين المنطق ، وما من شك في أن في الدنيا من صفوة الناس من أوتي من العبقرية ما يمكنه من أداء أعماله دون قوانين المنطق ، و بنفس الطريقة التي كان يفكر أن ينبغي بها هذه الأعمال لو ألم بهذه القوانين والتزم صراعاتها في أعماله ، ولكن جبهة الناس محتاجون إلى أن يفهموا نظرية الشيء الذي يقومون بعمله أو أن تكون لديهم قواعد وضعها لهم الذين عرفوا هذه النظرية ، وفي تقدم العلم من أبسط مشاكله إلى أعقدها

(١) فاردن الفارابي : إحصاء العلوم ص ٥٨ - ٦٢ .

(٢) ابن سينا في المصدر السالف ص ٢٠ .

وأكثرها غموضاً كانت كل خطوة من خطواته يقابلها تقدم في أفكار المنطق وقوانينه وضعا المتأزون في التفكير سبقت تقدم العلم أو سارت معه جنباً إلى جنب ، وإذا كان الكثير من العلوم المتقدمة لم يزل بعد في حالة الضمحلل ونقص ، وإذا كانت العلوم التي بلوح أنها نضجت واكتملت لا تزال متار جدد بين المفكرين ، فإن سرده هذا إلى أن الأفكار المنطقية لم تشمل هذه العلوم بعد أو لم تصل إلى الدقة المطلوبة^(١).

ويقول « جيفوتز » في مقارنة يعقدها بين فائدة المنطق ومنفعة الرياضة ، إن التلميذ الذي يضطر إلى معرفة مسائل الرياضة لن يستعملها في حياته بعد ، ولكن الذين يقومون بالإشراف على تعليمه يهتمون بتعليمه بقوانين التفكير والاستدلال ، فيكون على جيل بها مع أنها تفصل بتفكيره في كل ساعة ، واعتمد « جيفوتز » على تجربته في التعليم ولا حظ في ضرورتها أن حل المسائل المنطقية ومزاولة الجدل والكشف عن المقاطعات هو صراع لا يقل في منتهىه عن عمليات الجمع وحل للمسائل في شتى فروع الرياضيات^(٢).

ويقول « جيفوتز » — في كتاب آخر^(٣) — إنه لا يسكر أن النقل المتعارف له حظه من المنطق النظري الذي يترقى في الكثير من الحالات بالدراسات الرياضية ، ولكن تجربته في التدريس وفي امتحانات الطلبة قد أقنعته بقيمة المنطق ، وقد أكد هذا « دي مورجان »^(٤) + A. de Morgan ١٨٧١ — وهو رياضي ممتاز رأى طوال اشتغاله بالرياضة ضرورة الاهتمام بالتمرينات المنطقية كما يهتم

(١) J.S. Mill, System of Logic, p. 6 الفقرة السادسة من المقدمة .

(٢) Jevons, Elementary Lessons in Logic (٢)

(٣) Jevons, Studies in Deductive Logic ص ٩ .

(٤) كان من أساطين الرياضة والمنطق بين الإنجليز ، وكان أستاذاً للرياضة في University College بجامعة لندن ، وكتابه في « المنطق الصوري » Formal Logic الذي ظهر عام ١٨٤٧ يتضمن أنكاراً في جبر المنطق تشبه أنكار « جورج بول » وإن كانت أقل منها دقة وإحكاماً .

الرياضيون بالتمريعات الرياضية^(١) . ولا يصير المنطق أن تكون منفعة العملية
غير مباشرة ، فإن الإدراك الواضح لشروط التفكير السليم يعين العقل على التعمد
على النقد وتحسس المفالطات .

هذه فكرة محملة عن المنطق وتاريخه ، عقمنا بها على الحديث عن طبيعة
المنطق وسمايوسه ، على اعتبار أن المنطق يبحث في صواب التفكير وخطئ ويضع
القوانين التي يُستحسن بها صدق المقولات حتى سمي بعلم الميزان .

(١) فاردن : Wellon & Monahan, Intr. to Logic ص ١٠ برجه خاص .

مصادر الفصل

بالإضافة إلى المصادر المذكورة في هوامش الصفحات وصلب الكلام
يمكن الاطلاع على :

- Joseph, W.H., An Introduction to Logic
Johnson, W.E., Logic
Stebbing, S., A Modern Intr. to Logic
Creighton, An Introductory Logic
Bradley, F.H., Principles of Logic
Cohen & Nagel, Introduction to Logic
Port Royal Logic في نسختها الإنجليزية أو الفرنسية
Ayer, A.J., Language, Truth & Logic
Keynes, J.N, Formal Logic
Lewis, C.I., A Survey of Symbolic Logic
Lewis & C.H. Langford, Symbolic Logic (1932)
Langer, S.K., An Introduction to Symbolic, Logic (1937)
Metk ed. of : R., A Hundred Years of British Philosophy,
Part II, Ch. V, (Mathematical Logic). 1938.
Quine W.V., (1) Mathematical Logic (1940) وفيه مجموعة كبيرة من المصادر
(2) Elementary Logic (1941)
Tarski, A, Intr. to Logic & to the Methodology of Deductive
Sciences (1941).
Logistic (in : Encyc. Britannica)
Kneale, W., (1) Boole & the Revival of Logic
(2) Probability & Induction
Venn, J., Symbolic Logic
Churchman, C.W., Elements of Logic & Formal Science
Madkour, I., L'Organon d'Aristote dans le Monde Arabe
(Paris (1934)
Frank, Esquisse d'une histoire de la logique
Goblot, Traité de Logique.
Emmanuel Leroux, Le Pragmatisme Americain et Anglais,
Paris 1922.

الفصل الثالث

الخير - وعلم الأخلاق

طبيعة الخيرية ومقاييسها - مذهب الحدسيين : (١) المستوى كشمه خارج عن العقل - (٢) المستوى قائم في طبيعة العقل - مذهب الفائيين : (١) مذهب الذة - (٢) مذهب الطاعة أو المذهب الحيوي : (١) مذهب الطاقة الخيرية - (ب) مذهب الطاقة الأناني - (ج) مذهب الزهد والتفكك - تعقيب .

كان للبحث في الخير والمقاييس التي تُصطنع في التمييز بينه وبين الشر مكانه الملحوظ في التفكير البشري منذ أقدم العصور ، واتسعت شقة الخلاف بين الباحثين في تصورهم لطبيعة الخيرية ومقاييسها ، وتمشياً مع منهج البحث الذي اصطلحناه في معالجة انقيم الثلاث نُجمل في هذا المقام أظهر المذاهب التي وضعت في طبيعة الخير ومقاييسها :

طبيعة الخيرية ومقاييسها :

عرف تاريخ التفكير الأخلاقي في فهم الخيرية وتحديد مقاييسها أنجمايين متباينين يتمثل أولهما في نظرية الحدسيين Intuition Theory ويبدو ثانيهما في نظرية الفائيين Teleological Theory .

فأما الحدسيون فيرون أن الخيرية تخضع لقوانين عامة ومبادئ مطلقة لا يحددها زمان ولا مكان ، وتمشياً مع هذا الرأي يقولون إن المستوى Standard أو المقياس Criterion الذي تقاس به الخيرية ويُتميز به بين الأفعال الخيرة والأفعال الشريرة ثابت لا يتغير بتغير الظروف والأحوال مطلق من قيود الزمان والمكان .

وأما الفائيون فيعكسون آية الاتجاه الحدسي إذ يقولون إن الخير والشر ،

والحق والباطل مجرد أفكار اصطلاح عليها الناس في ضوء التجارب التي يعيشون
والظروف التي تسود حياتهم ، ومن هنا اختلفت باختلاف الناس ، وخضعت
لأغراض التطور الذي يتحكم في سائر الظواهر الاجتماعية .

مذهب الحدسيين :

اتفق الحدسيون في الخصائص العامة التي تحدد طبيعة الخيرية ومقاييسها على
الدخول الذي أسلفناه ، ولكنهم اختلفوا في تصور مستوى الخيرية فاعتبره بعضهم
خارجاً عن طبيعة العقل ، ورآه غير قائم بها ملازماً لها :

١ - المستوى كشيء خارج عن العقل :

ويتمثل الرأي الأول فيمن قالوا إن مستوى الخيرية مبدأ ثابت لا يتغير ، وأنه
يقوم خارج العقل البشري مستقلاً عنه ، ويتفرع الاتجاه بدوره إلى صورتين :
تبدو أولاهما فيمن يرون أن مستوى الخيرية قائم في طبيعة الأفعال الإنسانية
ذاتها ، وقد نهض بالدفاع عن هذا الرأي « كدويرث » + R. Cudworth ١٦٨٨
وغيره من أفلاطونيين كبرددج في القرن السابع عشر ، فراءداً في معرض الرد على
هويز Hobbes الذي رد الأخلاقية إلى إرادة الحاكم المطلق أن الفرق بين الخير
والشر حقيقة موضوعية مستقلة عن كل إرادة إنسانية أو إلهية ، لأن في طبيعة
الفعل الخير ما يجعله خيراً وليس في ربح الإنسان - ولا في ربح الله - أن يجعله
شراً^(١) !! وإلى ما يشبه هذا ذهب المعتزلة في الإسلام .

أما الصورة الثانية للمذهب الحدسي الذي يعتبر المستوى الأخلاقي خارجاً
عن طبيعة العقل البشري فتتمثل في رأي القائلين بأن الخيرية مردها إلى الله ،
والخير خير لأن الله أمر به ، ومن ائلباً أن يقال إن الله أمر به لأن طبيعته خير ،
إلى هذا ذهب « جرسون » + ١٢٣١ L. B. Gerson و « دتز سكوت »

+ ١٣٠٨ Duns Scotius و « وليام أوكام » + ١٣٤٩ William Occam
 وغيرهم من المتأخرين علماء اللاهوت ، فانضمهم في هذا أكبر ممثل الكنيسة في
 تلك المصوّر : « توما الأكويني » . أبعد ما يشبه رأي كدويرث ، وإلى اتجاه
 رجال اللاهوت ذهب أهل السلف في الإسلام وعن ثم قالوا إن مقياس الأخلاقية
 لا يتم في حقيقة الانفصال بل في إرادة الله (١) .

١ — « توماس » في طبيعة العقل :

أما ذهب الحنفيين الذي رده مقياس الخير إلى طبيعة العقل البشري
 فيستلزم في « هاريس كات » Karl : يتفق مع غيره من الحنفيين في أن هذا
 المصوّر ثابت لا يتغير مع مطلق من قيود الزمان والمكان والظروف والأحوال ،
 وإنما يختلف الحنفيين الذين أسفوا ذكرهم في رده هذا المصوّر إلى طبيعة
 العقل وعدم اعتباره مستقلاً عنه على النحو الذي أسفوا ، إن مصوّر القيم
 الأخلاقية عند « كات » صريح في ردة الجسدي البشري ، ويقضي منهجه
 في قبوله في سر ، مطلق Categorical imperative : أهل بحيث تستطيع أن
 تريد أن تسر الوقت أن تسر قاعدة سلوكك فانها إنما تناس جميعاً — وهذا
 قانون ضروري لا يقوم على دواعي شعور أو تجب ، لا يهدف إلى غايات ينشد
 تحقيقها ، بل إنما يصبح الواجب منهجاً من أجله يسمى قانون عام ، وهذا القانون
 لا يستمد من الحكمة — بل ما يبلغ مجرد — بل عن العقل العملي وحده ،
 والخير في مصوّرته بالأساس باعتباره مجرد تعبير عملي له الواجب ، وليس النتائج
 لئلا ينساب (٢) .

(١) (.) Duns Scotius, Hist. of European Morals, vol ١, (١) : Lecky, op. كاليف : Kalpe, cit. p. 202

(٢) Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals, Ego 7 ١٣. (١)
 by J. H. Paton Sec 1 especially p. 81 ff.
 Macbeth, op. at in Times Book Co. Ltd. (١)

اتفق الحدسيون في رد الخيرية إلى قوانين عامة مجردة تسمو على قيود الزمان والمكان ، وجنل المستوى الأخلاق الذي يُميّز به بين الخير والشر ثابتاً لا يتغير ومطلقاً لا يُحدّ ، ولكنهم اختلفوا بعد هذا بين رده إلى طبيعة الأفعال الإنسانية أو إرجاعه إلى إرادة الله ، أو جعله قائماً في طبيعة العقل البشري ، وهم على هذا الخلاف يعودون إلى الاتفاق على أن خيرية الأفعال أو شريرتها صرھونة ببواعثها مستقلة عن نتائجها وآثارها — على عكس ما ذهب التجريبيون عامة والمنفعيون بوجه خاص .

مذهب الغائيين :

عكسوا آية الانجاء الحدسي فعمموا نتائج الأفعال وجعلوها أساس كل حكم خلقي ، وردوا إليها — لا إلى بواعث الأفعال — كل قيمة خلقية — فكانوا في هذا أشبه ما يكونون رجال القانون عند تقديرهم المسؤولية — وقد تجلّى الانجاء الغائي في ثلاث صور نجملها فيما يلي :

١ — مذهب اللذة Hedonism :

جعل أتباعه اللذة غاية الأفعال الإنسانية ومقياس خيريتها ، وفي طبيعة الدين أتدوا هذا الاتجاه القورينائية والأبيقورية قديماً وأتباع مذهب المنفعة العامة Utilitarianism حديثاً^(١) .

٢ — مذهب الطاقة أو المذهب الحيوي Energism :

وبعيب أتباعه مذهب اللذة لتصوره ووضوح تهافتة ويجعلون الغاية التي

(١) غاردن ماكنتنا ، مقدمة لترجمة العربية لكتاب سديويك H. Sidgwick المؤلف

الذكر : « الجمل في تاريخ علم الأخلاق » وكتابنا : مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق —

لقاهرة ١٩٥٣ .

نُقاس بها - غيرية الأفعال إشباع قوى الإنسان وتنميتها إلى أقصى حد ، وليست اللذة إلا عنصراً واحداً من عناصر هذا الإشباع ، فذهب اللذة معيب لأنه يستبعد كل ما عدا اللذة من قوَى كالتماس العلم والنضحية في سبيل مبدأ وحب المرء لأقرانه وإبداع الفن وغير هذا كثير .
ويتمثل هذا للذهب في صورتين :

(أ) مذهب الطاقة الغيرى Altruistic energism :

ينظر أتباعه إلى قوَى الفرد التي يراد إشباعها وتنميتها عن طريق السلوك الخيّر وبها يتميز الخير من الشر ، ينظرون إليها من حيث دلالتها الاجتماعية ، فصاحبها إنما يعيش ويتحرك وسط مجتمع فمن واجبه أن يوجه نزعاته وقواه إلى خدمة الآخرين ، وقد أبدى هذا الرأي أفلاطون وأرسطو قديماً ، وعاضده « بولسن » Paulsen في كتابه System of Ethics بل إن هذا هو اتجاه جبهة الأخلاقيين قديماً وحديثاً .

(ب) مذهب الطاقة الأناني Egoistic Energism :

يرد أتباعه مستوى الغيرية إلى التعبير عن رغبات الفرد وحاجاته من غير اهتمام — أو مع اهتمام ضئيل — بالظروف الاجتماعية ، وقوام الأخلاقية عند دعاء هذا المذهب صراع من أجل البقاء — بقاء الأصالح — فالطبيعة تعمل عن طريق تأكيد الذات وإقرار النزعات الفردية ، وكذلك ينبغي أن يكون تصرف الإنسان ، وهكذا ارتفع صوت الأنانية على صوت الغيرية ، وغلبت الأثرة بواعث النضحية ، وأكبر ممثل هذا الاتجاه حديثاً « فردريك نيتشه » F. Nietzsche^(١) .

(١) وقارن : Wright, What Nietzsche Taught

مذهب الزهد والتفكك Asceticism :

هو نظرية سلبية في تصور الخيرية ، تحارب شهوات الجسم وأهواء النفس ، وتنبذ مطالب الحياة وحاجاتها ، وتنكر العلاقات والالتزامات الاجتماعية ، وتطالب بإسكار الذات ورفض لذاتها ، وتبدو في معتقدات دينية — كالبوذية — وعند مدارس فلسفية — كالسكسية والرواقية وغيرها^(١) .

وهكذا يتفق دعاة الغائية في الأخلاق على التماس المستوى الأخلاقي في نتائج الأفعال الإنسانية دون بواعثها ، فيشده صاحب اللذة في لذاته — للفردية فيما يقول الأبيقوريون أو الجماعية فيما يقول أتباع المنفعة العامة — ويرفض المذهب الخيوي اعتبار اللذة وحدها مقياس الخيرية ويطالب بإشباع ما يحفظ شخصية الفرد ويمنعها إما عن طريق الأثرة والزعزعات الفردية أو عن طريق الخيرية والنصحية في سبيل الجماعة ، ويأمل الزهدة والسك في تحقيق الخيرية بإسكار الذات الذي يعتبر خيراً في ذاته — فيما يقول السكسية — أو خيراً كوسيلة لتحقيق حياة أسنى — فيما بعد — كما يقول أصحاب الزهد الديني .

تعقيب :

هذا هو مجمل المذاهب التي وضعها فلاسفة الأخلاق في تصور الخيرية وتحديد مقاييسها ، وشر ما يعيب مذهب القائلين بأن الخيرية تقوم في طبيعة الأفعال غرضه وبعده وعن تجارب الحياة ، ومذهب اللذة — فردية أو اجتماعية — يشبه أن من اللذات ما يُعتبر شراً ومن الآلام ما يُعتبر خيراً ، بالإضافة إلى أن في اللذة الفردية إغفالاً لمصالح المجموع ، أما مذهب الزهد فإنه يقاوم الطبيعة الفردية ،

(١) فاردن في تفصيل هذا : توفيق الطويل : « المثل الأعلى بين وأد الشهوة وإشباعها »

في مجلة علم النفس العدد الأول من المجلد الثامن — يونيو ١٩٥٢ .

ويحرم الإنسان لذات الحياة للباحة بغير موجب ، ولعل من ذهب لفكرة أخرى
المناسبة إلى الصواب ، لأن الأخلامة إنما تنشأ حين يضطرب العقل مع الحمى ،
يتنازع الواجب مع الشهوة وتكون الغلبة لصوت الفل فلذلك الواجب .

على أن الفكرة في رأينا لا تقتضي في كل الحالات أن ينسب الإنسان مطالب
ذاته ، أو مجرد نفسه من علائق جسم فيما يقول الفسوف : أو أن يطرح
ذاته ويستبعد من مبادئ مصالحه على اعتبار أن مدته تتدفق مع قيم رغبة أو هوى
يضطرم بين حوائجه ، فإن المواقف لا تتبدل في كل حالات مع كذا الواجب
أو صوت العقل ؟ لقد أثبتت الفحريات الميكولوجية الحديثة أن نيرون الفسوفية
(الرائز) جزء من الطبيعة البشرية ، وأنها وجدت حفظ حياة الفرد وهذه
الغريزة ساء ، ومن الضلال أن يحارب الإنسان طبيعته ويجعله لإحدى أدواته التي
تساعد على حفظ حياته ببقاء نوعه ، إن ما تقتضيه الأخلاق هو ضرورة كانت
الشاذة والمواقف الشاذة والميوز الجائحة ، أن السبع من غنم لذات وهو عرف
شعاره ضلال مبين ، من هنا كان قدود طرخة الفسوفية الفسوفية التي أوجبت
الفلوق إنكار الذات وإفقال مطلب نفس روحانيات جسم . زده أعظم حاجة
الدين الإسلامي حين يقرر الجمع بين الدين والدين أن من حوائج ربيته في
التي أخرج إبادته وأصيبت ربيته رزقي ، فإن من ربيته كنو في تحية
الدنيا حالته يوم القيامة ... (١)

والواقع أن في الأنجم الحديث والآنجم الثاني الذي ذكره بعض مؤرخي
عناصر حق وعناصر ضلال ، فالأنجم الحديث يعمل حتى حيرة مستقلا عن
تجارب الحياة ومطامها ، وهذا حسن من حيث المبدأ . فالأنجم الثاني ربه بين
الفكرة وشؤون الحياة العملية فيسّر البحث العلمي في الأخلاق ، ولكن كلا

(١) انظر في تفصيل هذا المقال السالف الذكر واضر : لإرام الحق ومعه في كتابه
« مسائل فلسفية » .

الانجماين على حدة غير مقبول ، فالأول يترك فكرة النظرية بعيدة عن الأذهان
بجافة مجردة في التصور ، بينما يسلب الاتجاه الثاني الأخلاقية سلطتها المطلقة^(١) .
هذه إلحامة خاطفة بحلة عن مذاهب الأخلاقيين في طبيعة النظرية ومقاييسها
والخير موضوع دراسة علم الأخلاق ، فنلفيد أن نقب على هذا بكلمة
تلقى بعض الضوء على المشكلة الأخلاقية كما يتصورها العقليون في وضعها التقليدي ،
وكما يريدوا المحدثون من الرُفُضيين ، توطئةً للنقيب بكلمة عن قيمة هذا النوع
من الدراسة .

(١) انظر في هذه المذاهب G. Cunningham, Problems of Philosophy (فصل ٢٢
٢٣ من ٢٧٠ وما بعدها) وقد نصح الذين يرغبون التوسع بقراءة :
Everett, Moral Values' ch. II—VI.
Dewey & Tufts, Ethics, Part II. especially ch. XII—XVIII,
Palmer, The Nature of Goodness
Paulsen, System of Ethics (book II. ch. & VI.)
Wright, Self-realization (especially Part II.)

(ب) علم الأخلاق

تمهيد في علم الأخلاق - معناه التقليدي - مجاله عند الوضعيين -
موقف اوضاعية المتعلبة من علم الأخلاق ومناقشته - صلة بالحياة
العملية - قيمة المبادئ الخلقية

تمهيد في علم الأخلاق :

لا يزال هذا العلم - في موضوعه وغايته ومنهج البحث فيه - ماثراً للخلاف بين الباحثين ، وتيسيراً للفهم نحصر وجوه اختلاف في هذه المجالات في خصائص اتجاهين واضحى للعالم ، هما اتجاه الحداثيين واتجاه التجريبيين في شتى مذاهبهما ، وقبل الخوض في موقف هذين المسكرين من فلسفة الأخلاق ومشكلاتها ، نحمد بكلمة موجزة قد تضمنيها لفارسي بعض ما غمض من مجالات هذا العلم :

لا يزال مجال علم الأخلاق موضع خلاف بين باحثيه ، لأن طبيعته وعلاقته بغيره من العلوم مثاراً للخلاف بين العلماء في شتى المدارس ، وتصورها مشوباً بالإبهام عند المتعلمين بوجه عام ، وهو يقوم على مفهومات تغير الجدل والنزاع بين المشتغلين به ، فمن ذلك موقفهم من ماهية الخير والباطل على الفعل الإرادي والغاية التي تهدف الأخلاق إلى تحقيقها . . . هذا إلى اتصاله بعلم تنطور مع الزمان تطوراً يحس موضوعه ماثراً للخلاف ، يشهد بهذا تطور الدراسات السيكولوجية والاجتماعية والبيولوجية وأثرها في تصور الحداثيين لفلسفة الأخلاق ، بل أدت بعض مظاهر هذا التطور إلى تغير النظرة إلى هذا العلم موضوعاً وغايةً ومنهجاً - كما سنعرف بعد قليل .

وإذا استأنبت « ما بعد الطبيعة » جاز القول بأن ليس بين العلوم الفلسفية علم كالأخلاق في كثرة مذاهبه وتعدد وجهات النظر في مشاكله ، وحسبك

شامداً على هذا أن تستعرض مذاهبه في مصدر القوانين الخلقية أو غاية السلوك الأخلاقي أو البرامات على الأفعال الإرادية أو غير هذا من موضوعاته ، ومرتد الاختلاف فيما يظن التجريبيون هو اختلاف الناس — في كل زمان ومكان — في فهم الفعل الأخلاقي الأعلى ، وفي نظرتهم الأفعال الخلقية واختلافهم في تقديرها والحكم على خيريتها أو شريرتها ؛ ولكن الحدسيين يقولون إن الاختلاف إنما يكون في « تطبيقات المبادئ العامة » على الحالات الجزئية ، أما هذه المبادئ أو القوانين الخلقية العامة « الكلية الصورية » فإنها « وضع اتفاق بين الناس في كل زمان ومكان ، وسنعود إلى بيان هذا بعد قليل .

فلنتحدث عن أصل هذا العلم — في اشتقاقه . لاخري — ثروانية لمعرفة مجاه التقليدي الذي اصطح عليه العقليون من الأخلاقيين من قديم الزمان ، ثم نقب عليه بالإشارة إلى موقف الوضعيين والتجريبيين من هذا التصور المألوف : إن اشتقاق اللفظ Ethics مفضل بعض التفاصيل ، إذ يقصد بهذا العلم أصلاً ما يتصل بالخلق Character متميزاً عن العقل ، ولكن خصائص الخلق — التي نسميها فضائل وورذائل — لا تكون إلا عنصراً من عناصر البحث الذي كتبه أرسطو وجعل هذا اللفظ دالاً عليه ، إذ يرى أرسطو — وهو رأى الفلسفة الإغريقية بوجه عام ، ونفس الرأي الذي شاع الأخذ به فيما بعد — بأن موضوع البحث الخلقى الرئيسى يشمل كل ما تتضمنه فكرة الخير الأنفسى أو المرغوب فيه عند الإنسان — أى كل ما يقع عليه اختياره أو يقصد إليه من تعقل ، لا كونه لتهقيق غاية بعيدة بل باعتباره غاية في ذاته^(١) .

وقبل إن الأصل في هذا اللفظ أنه مشتق من لفظ يوناني يرجع إلى لفظ يقابل ما نسميه بالخلق ، ويتصل هذا الخلق بالآداب (الفردية) habits والعرف

(١) تارن الباب الأول من كتاب H. Sidgiwick, Outline of the History of Ethics في ترجمتنا العربية « المجمل في تاريخ علم الأخلاق » ص ٦٥ - ٦ .

(الجماعى) custom ومثل هذا يمكن أن يقال فى لفظ الفلسفة الخلقية Moral Philosophy الذى يعنى ما يعنيه علم الأخلاق ، فهو بدوره مشتق من اللفظ اللاتينى mores بمعنى عادات أو عرف ، ومن أجل هذا قيل إنه ينصب على بحث عادات الناس والعرف القائم بينهم ، أو بمباراة أخرى يعرض لدراسة خلتهم ويدالج النظر فى لمبادئ التى يتصرفون طبقاً لها ، كما يتناول البحث صواب هذه المبادئ أو خطأها وغيريتها أو شريرتها ؛ أما وصف السلوك بالاستقامة فيراد به صابريته لقاعدة ما — لأن لفظ right (مستقيم أو صواب) مستمد من اللفظ اللاتينى rectus بمعنى Straight وهذا نفسه هو معناه فى اليونانية .

أما وصف للسلوك بالخيرية فيراد به نزوعه إلى تحقيق غاية end أو مثل أعلى ideal ، لأن لفظ good فى الإنجيزية (الخير) يتصل باللفظ الألماني gut وهو يطبق على كل ما يحقق هدفاً ، فالأدوية مثلاً تكون طيبة good متى حققت غايتها فى علاج مريض ، وهذا المعنى لا يعنى الأخلاق كثيراً ولا قليلاً ، فعلم الأخلاق يعنى بالخير حين يُستخدم غايةً فى ذاته — لا كوسيلة لتحقيق غاية ، وهذا هو الخير الأسمى summum Bonum (أى Supreme or highest or ultimate good) وهو غاية الإنسان القصوى .

معناه التقليدى :

ومن سنا قيل إن علم الأخلاق — فى معناه التقليدى — وظيفته أن يضع المثل العليا للسلوك الإنسانى لأنه يضع القواعد التى تحدد استقامة الأعمال الإنسانية وصوابها ، ويدرس الخير الأقصى باعتباره غاية الإنسان القصوى التى لا تكون وسيلة لغاية أبداً سها . وور مما قيل إن الحياة الإنسانية لا تحتمل وجود غايات قصوى ، لأن الناس يقصرون فى السادة إلى تحقيق أغراض شتى ليس من بينها ما يمكن اعتباره غاية قصوى ، فمنهم من يطلب المال أو يشد السلم أو يلتمس السلطة أو يقطع إلى الشهرة ،

ومنهم من يجد خيره الأسمى في حب الآخرين وخدمتهم ، ومنهم من يجد في الموت كراحة أبدية ... الخ وهذه كلها لا تعتبر غايات قصوى لأنها مجرد وسائل لغايات أبعد منها ، ولكن علم الأخلاق لا يعرض لدراسة هذه الغايات الجزئية لأن موضوعه هو الخير الأقصى الذي لا يكون وسيلة لتحقيق غاية أبعد منه ، ومن المؤكد أن في الحياة الإنسانية مثلاً أهلى ينبغي أن يسير السلوك بمقتضاه ، ومستوى Standard أو مقياس Criterion للحكم يمكن الإنسان من التمييز بين الخير والشر ، ولا عبرة بعد هذا باختلاف الفائلين بهذا المثال أو ذاك في فهمهم لطبيعته وتصوّره لماهيته^(١).

وهذه الغاية القصوى تتميز بأنها غاية إنسانية خالصة تكمل صاحبها وتزيد من إنسانيته ، ومن هنا قيل إن علم الأخلاق — في نظر الحنفيين والشافعيين — يضع القوانين التي ينبغي أن يسير بمقتضاها السلوك الإنساني بما هو سلوك إنساني ، ولا يدخل في نطاق بحثه إلا السلوك الذي يصدر عن العقلاء من الأحياء ببعض إرادتهم ووعي تفكيرهم ، يتناول أفعالهم الإرادية بالقياس إلى الإنسان عامة لا من حيث إنه يعيش في بيئة معينة أو يخضع لظروف خاصة أو يعتقد ديناً بعينه أو جنسية بذاتها ، بل يدرس السلوك الإنساني بما هو سلوك إنساني يسير بمقتضى ما يرضيه علم الأخلاق من قوانين عامة مطلقة لا يحدّها زمان ولا مكان^(٢).

ومن هذا — الذي يقرره الحنفيون ومنهم العقليون من الأخلاقيين — نرى أن علم الأخلاق — في التصور التقليدي له — علم معياري normative وليس وضعياً positive أي يبحث فيما ينبغي أن يكون وليس فيما هو كائن ،

(١) انظر J. Mackenzie, Manual of Ethics, 3rd ed. p. 1-4 وقلن : Muirhead.

(٢) H. Spencer, Data of Ethics وكذلك الفصل الثالث من H. Spencer, Data of Ethics p. 95

(٢) لدراسة طبيعة علم الأخلاق ينظر إلى جانب ما ذكرنا من مصادر : مقدمة Dewey.

Outline of Ethics وكذلك الفصل الأول من الكتاب الأول في كتاب :

H. Sidgwick, Methods of Ethics

واهتمام بضابة قصوى أو مثل أهل أو مستوى للحكم هو الذى يميزه من غيره من العلوم الوضعية (الطبيعية) التى تدرس موضوعاتها كما هى فى الواقع لا كما ينبغي أن تكون (١) .

وهكذا يعتبر العقليون علم الأخلاق « بحثاً فى قواعد السلوك » أو محاولة يراد بها وضع مبادئ نظرية عامة تستخدم أساساً لكل القواعد العملية التى يتطلبها سلوكنا الشخصى وتقتضيها سيرتنا العملية ، وتصرفاتنا إنما تسير بمقتضى القواعد العامة التى يضعها فلاسفة الأخلاق (٢) .

أما دراسة السلوك كما هو كائن بالفعل فذلك من شأن علم الاجتماع وعلم النفس كل منهما فيما يدخل فى نطاق موضوعه ، وإذا كان السلوك الذى تعنى فلسفة الأخلاق بدراسته مشروطاً بأنه يصدر من عقل ذاك يتمثل الموقف ويتدبر نتائجه ، وإرادة حرة بريئة من كل قهر أو إكراه — مادياً كان أو أدبياً — فذلك لأن النتيجة الأخلاقية Moral responsibility لا تستقيم إلا متى كان الفعل صادراً عن تعقل وحرية اختيار ؛ وهذا التحديد للسلوك الذى تدرسه الأخلاق يخرج من نطاق الدراسات الأخلاقية — بمنهاها التقليدى — سلوك القاصرين والمعتمدين ومن إليهم من ناقصى العقل أو معطلى الإرادة ، ويستبعد كل سلوك يصدر عفواً عن غير قصد مسرورى أو يشأ عن إكراه لاسبيل إلى نلافيه — وإن كانت الأخلاق

(١) يشارك علم الأخلاق فى معيارية علم المنطق وعلم الجمال — على ما ذكرنا من قبل — بل تشاركه فى معيارية طائفة من العلوم تضع قواعد rules أو قوانين laws — أى تحاول أن تحدد مستوى أو مثالا أعلى ، ومن هذه العلوم علم الطب الذى يضع القواعد التى تلزم مراعاتها لحفظ الصحة أو انقضاء المرض وعلاجه ، وعلم النحت الذى يضع القواعد التى تكفل المنشآت أن تكون ثابتة مريحة جميلة ، وعلم الملاحة الذى يضع المبادئ التى تقتضيها قيادة السفن ، وعلم البيان الذى يضع القواعد التى تجعل الأسلوب جميلاً رصيناً — ولكن هذه العلوم عملية أكثر منها نظرية معيارية لأنها تعنى بتحديد الطرق التى تؤدى إلى تحقيق غايات أكثر مما تعنى برسم المثل الأعلى أو النهاية القصوى . انظر Mackenzie, op. cit. p. 5-9 .

(٢) Abel Rey, Leçons de Philosophie ج ٢ ف ١٢ ص ٢٢٨ بصفة خاصة .

تجانب من يساعد الأطفال والقاصرين على انتهاك حرمة مبادئها ، ولا تُدعى من اللامة للعاقل الذي يأتي شراً في فترة يتغنى فيها وعيه ، فتجانبه متى كان في وسعه أن يتقاضي في يقطعه إتيان هذا الشر في غفلته^(١) .

ولما كان العقليون يعتبرون الخير « ضرورة عقلية » ويرون أن إدراكه إنما يكون بالحدس intuition كما تدرك البديهيات الرياضية — وهي عند الفانيين بها واضحة بذاتها وشاذقة بالضرورة ومن ثم كانت في غير حاجة إلى برهان أو تأييد — كان طبيعياً أن يصطنع العقليون منهج الاستنباط العقلي في البحث الخلقى ، ويتنضمي هذا المنهج البدء بافتراض « مُسَلَّمات » Postulates تستنبط منها قواعد الأخلاق على نحو ما سنعرف بعد^(٢) .

حسبنا هذا بياناً لفلسفة الأخلاق في التصور التقليدي عند العقليين ، ولننتصب على اتجاهاهم الموضوعي بكلمة عن موقف التجريبيين والوضعيين من هذا التصور ، وبيان نظرتهم إلى علم الأخلاق :

تجاهلهم عن الموضوعية :

إذا كانت مذاهب الموضوعيين objectivism قد اتجهت إلى الأخلاق إلى إقامة مثل عليا للسلوك الإنساني عما هو كذلك ، ودراسة الخير الأقصى الذي يعتبر غاية ليس بمدها غاية ، فإن مذاهب الذاتية Subjectivism بمختلف صورها قد رفضت هذا الاتجاه واعتبرت الخير مجرد اصطلاح تعارف عليه مجموعة من الناس يقيمون في زمن معين ومكان محدد ، ومن ثم استبعدت فكرة المطلق من محل القيم الأخلاقية ، وردت المثل العليا إلى التجربة ، واعتبرت الخير والشر مجرد

(١) كالمعاصي التي يمكن أن يأتيها الإنسان في حالات السهت الانتقال Somnambulism أو التنويم المغناطيسي Hypnotism أو السكر المفرط أو نحوه .

(٢) اقرأ تفصيل هذا في ترويض الطويل : العقليون والتجريبيون في فلسفة الأخلاق في المجلد الرابع عشر ج ١ من مجلة كلية الآداب بجامعة القاهرة .

استحسان أو استهجان لصل ما ، مرده آخر الأمر إلى ما يترتب على هذا العمل عن نفع أو ضرر ، ومن لذة أو ألم ، ومن هنا اعتمد هؤلاء الذاتيون بتحليل الأحكام الخلقية وتفسيرها بإرجاعها إلى أصولها الأولى ، فردها علماء النفس منهم إلى آثار نشأت عن أحداث مرت بالإنسان أثناء طفولته للذاكرة وغاصت إلى للاشعور عن طريق الكبت repression واختفت تفادياً للألم الناجم عن ذكرها ، وأرجعوها أيضاً إلى التعاليم الدينية والخلقية والاجتماعية التي تلقاها للراء إبان طفولته ، ومن هذه المكنونات كلها يتألف ما نسميه بالضمير .

أما علماء الأنثروبولوجيا فقد اعتبروا الأحكام الخلقية تعبيراً عن وجدانات تحمل أصحابها على استحسان الأفعال أو استهجانها ، ومرجع الأمر إلى التجربة لنقول علمت أن بعض الأفعال يحقق لنا منافع فسميناها خيراً ، وبعضها الآخر يفضي إلى مضار فاعتبرناها شراً ، وفي ضوء هذا الاتجاه حللوا ما نسميه بالضمير فردوا أواصر الكف والتحریم التي يصدرها إلى أصول قديمة بعضها غريب على الأخلاق ، وأغامروا على نتائج الأفعال من شافع وهضار .

واسمى الذاتيون على اختلاف مذاهبهم إلى أن المثل العليا سببة وليست مطابقة ، واستبعدوا الخير « الأنقى » من مجال البحث الخلقى لأن الخير عندهم مجرد اصطلاح وله في زمن معين ونشأ في بيئة معينة . . . إلى آخر ما رآه هؤلاء الذاتيون^(١) .

وقد أيد الاتجاه الذاتي في الأخلاق (وغيره من العلوم الفلسفية) ظهور نظرية السببة التي نادى بها « أينشتاين » + ١٩٥٥ فاعتبر الخير أو الشر نسبياً يتوقف على زمانه ومكانه ، وأصبح من المؤلف في نظر أتباع هذا الاتجاه

(١) تارن : C. Joad, Philosophy, 1946 Ch. V (Ethical Philosophy)

أن يعتبر للفعل الإنساني خبيراً في مكان وشرأ في مكان آخر . . . ولا شيء وراء ذلك يمكن اعتباره خبيراً مطلقاً .

وقد أشرنا قبل هذا^(١) إلى أن تفويض فكرة المطلق قد تساعد على هدم القيم المزيلة البالية ، ولحسنها كثيراً ما ترد الناس إلى التفويض والتحلل وتفويض المثل التي تمكنت من نفوسهم وأشاعت الإيمان والاطمئنان في حياتهم .

هكذا رفض التجريبيون الذاتيون — من نفعيين ووضعيين — اعتبار الخير « ضرورة عقلية » كما رفضوا القول بأنه يدرك بالحدس — كما تدرك الأوليات الرياضية ، لأنهم يرفضون القول بوجود علم — مع استثناء العلوم الرياضية — لا يستمد من التجربة ولا يستقى من مناهجها ، وقالوا إن الخير مجرد اصطلاح تتعارف على معناه الناس في زمان معين ومكان محدد ، وهو يتغير بتغير هؤلاء الناس زماناً أو مكاناً ، بل يتغير بتغير مستوى الفهم والتفكير عند الناس ؛ وبهذا رفض الوضعيون التسليم بوجود علم الأخلاق يكون معيارياً — يبحث فيما ينبغي أن يكون — لأن العلم عندهم وضعي دوماً — لأنه بحث فيما هو كائن وليس فيما نشتهي ونتمنى ؛ وبهذا انتقل موضوع الفلسفة الخلاقية من بحث في السلوك الإنساني بما هو كذلك ، إلى بحث في سلوك الإنسان الذي يعيش في جماعة تحيا في زمان معين ومكان محدد ، وتحورات غايته من وضع مثل عليا يسير بمقتضاها السلوك الإنساني ، إلى وصف سلوك الأفراد في الجماعات البشرية دون أن يتجاوز هذا الوصف إلى التشريع الذي بهر عما ينبغي أن يكون ، وتحول منهج البحث في الأخلاق من منهج استنباطي إلى منهج استقرائي فيصطنع علم الأخلاق الملاحظة ويستبعد الحدس والتأمل العقلي من مناهج بحثه ، أما فلسفة الأخلاق بمعناها التقليدي — عند العقليين — فهي في نظر الوضعيين بحثٌ ميتافيزيقي وليس بحثاً

(١) ص ٢٠٦ من هذا الكتاب .

علمياً ، وهو بحث لا ينتهى بصاحبه إلى حل يقدمه للمشاكل التى يعرض لها ،
بالإضافة إلى ما يقوم بين أهله من وجوه خلاف لن تزول طالما ظلت أبحاثهم فلسفية
ميثافيزيقية وليست علمية تنتهى إلى رأى تتلاقى عنده وجهات النظر .

والانجاء التجريبي في الأخلاق يمكن أن ينتهى إلى قواعد خاصة تصلح
لكل ظرف على مناسب ، أو يمكن أن ينتهى إلى توجيهات عملية نافذة في
ترقية حال الفرد والجماعة معاً ، ودراسة الأخلاق عند أتباع هذا الانجاء الوضعي
تقوم على دراسة موضوعية objective وليست ذاتية Subjective ، وتعالج الأخلاق
فيه بنفس المنهج — التجريبي — الذى تعالج به الظواهر الطبيعية المادية ،
« وليس ثمة عقبة تحول دون اطراد الموضوعية في البحث الخلاق ، وتمنع من اندماج
أجزاء جديدة من التجربة في التصور العقلي للطبيعة واعتبار هذه الأجزاء خاضعة
لقوانين ثابتة ، وليس علم الاجتماع — وعلم الأخلاق فرع منه — إلا فتحاً من
فتوحات هذا النوع الجديد من البحث » فيما يقول « ليثى بريل » Lévy-Bruhl^(١) .

بهذا نرى أن الأخلاق الوضعية تحقق — فيما رأى إمام الوضعيين أوجيست
كونت — سميات العلم الوضعي ، إنها واقعية تستند إلى الملاحظة لا إلى الخيال ،
وتدرس سلوك الإنسان كما هو موجود بالفعل وليس كما ينبغي أن يكون ، ثم هي
أخلاق نسبية ، فقوانينها ومبادئها ليست مطلقة كما زعم العقليون من أمثال « كانط »
إنها تتغير بتغير ظروفنا وأحوالنا وتركيبنا المضموى ، وهى تضيق الطريق إلى التقدم
الإنساني الذى ينبغي أن تهدف إليه جهود البشرية ، ويكون هذا بتعليم المودة
على بواغث الأمانة ، انصرة النزعة الاجتماعية على الشخصية الفردية .

وهكذا تحول علم الأخلاق على يد الرصميين ، فلم يصبح بحثاً يهدف إلى

(١) انظر في تفصيل رأى « ليثى بريل » والمدرسة الاجتماعية الفرنسية بوجه عام (وهو
يعبر عن الانجاء الوضعي) لوفيق الطويل ، مقدمة ترجمة كتاب الجعل في تاريخ علم الأخلاق
ص ١٠ وما بعدها .

وضع مبادئ عامة ثابتة يسير بمقتضاها السلوك الإنسانى بما هو كذلك ، بل أصبح على يدم صناعة technique أو فناً علمياً يقيم قواعده الخاصة على قوانين علم العادات ، أو على الملاحظة التجريبية للعادات على أقل تقدير ، وهكذا أخذ علم الأخلاق يهدف إلى تحقيق غاية عملية شأنه شأن الطب ، فهو فن عملى محض ، ولكنه يقوم على مبادئ نظرية خالصة يستقيها من علم الأحياء وعلم وظائف الأعضاء ، وكذلك فن الأخلاق من حيث إنه يستمد مبادئه النظرية من علم النفس والاجتماع أو علم العادات بصفة عامة^(١) .

وهذا الاتجاه التجريبي فى الأخلاق قد أكدته الوضعية Positivism التى دعا إليها إمام المذهب الوضعى أوجست كونت + August Comte ١٨٥٧ وقد نهضت بدعيم النزعة الوضعية فى الأخلاق المدرسة الاجتماعية الفرنسية التى تزعمها « دوركايم » + Durkheim ١٩١٧ وليفى برول + ١٩٣٩ وروو Rauh^(٢) .

وأكد الاتجاه الوضعى فى الفلسفة بوجه عام أتباع الوضعية المنطقية المعاصرة Logical Positivism فى النمسا والمجر وأمرىكا ، وانتهت نظرتهم باستبعاد الأخلاق — والعلوم المعيارية عامة — من مجال العلم بحجة أن قضاياها لا تحمل معنى يحتمل الصدق أو الكذب ، لأنها أوامر فى صيغة مضللة — فيما يرى كارنپ^(٣) Carnap أو تعبير عن عواطف وتغنيات — فيما يقول آير^(٤) Ayer — وسنعود إلى بيان هذا الموقف بعد قليل^(٥) :

(١) انظر خاصة Abel Rey فى المصدر السالف ص ٢٤٦ بوجه خاص .

(٢) ناهضتها فى فرنسا مدرسة من العقليين من أظهر أنماها « جويو » O su « وفوييه » Fouillée و « كونترون » Caution و « بيلو » Belot .

(٣) Carnap, Philos. & Logical Syntax p. 24

(٤) Ayer, Language, Truth & Logic 1949 p. 103-102

(٥) بل ينظر أن نلشر كتاباً من « علم الأخلاق فى مذهب الوضعيين » نتناول فيه الأخلاق فى الوضعية الفرنسية والوضعية المنطقية بوجه خاص .

وقد انصلت الأخلاق منذ الماضي المسحي حتى القرن الماضي بالمشاكل اللاهوتية (الدينية) والميتافيزيقية ، وتَجَلَّى هذا الانفعال في استنادها إلى المذاهب التي انتمى إليها المفكرون بصدد ماهية الإنسان ومصيره المحتوم ، فأدى هذا باتباع الوضعية — من أهل المدرسة الاجتماعية الفرنسية خاصة — إلى اتهام المقيمين بأنهم خلطوا مذاهب الأخلاق بالدين ووربطوها بفكرة المقدس ، وألا سبيل إلى تحريرها من هذا وصحبها في طابع علمي إلا بتحررها إلى علم ووضعي ، فكان « دوركايم » يقول للأخلاقين الذين أنسكروا هذا الاتهام : إذا كنتم تزعمون أن علم الأخلاق مستقل عن الدين وروحيه فلماذا إذن ترفضون إخضاعه لمنهج البحث التجريبي ؟

وكان تلميذ أوجست كونت وخليفته كاسطاف في « الكوليج دي فرانس » يياريس وهو « بيير لافيت » P. Laffitte يؤكد هذا الاتهام نفسه ، ومن ذلك ما نراه في أبحاثه في الأخلاق الوضعية ، ولا سيما محاضراته التي هاجم فيها رجال اللاهوت والطرق التي يزعمون أنها تسلم الإنسان إلى الجحمة ، ويقول إن نمو التفكير وتقدمه من ناحية وتأسيس الجمهورية الفرنسية من ناحية أخرى يتطلبان الانجلاء بالبحث الخلقى اتجاهاً وضعياً خالصاً حتى تصبح فلسفة الأخلاق علمية في الأساس التي تقوم عليها ، والأغراض التي تهدف إليها ، والوسائل التي تصطنعها لتحقيق أهدافها ، وبذلك لا يبنى البحث الخلقى قواعده إلا على ملاحظة عالمنا الذي نحيا فيه والتطور الاجتماعي الذي نسير في ركبته ، ولا يهتم إلا بموضوعات دينوية خالصة وينبذ كل ما يتصل بالحياة لأخرى ، لأن مكان الأرض يبنى ألا يصحهم ما يحتمل أن يقع خارجها ، وألا يخلوا في حسابهم القوى الخارقة للطبيعة ، وألا يشملوا بالمعنى بضم الجيم الجنة أو نار الجحيم ، ورجال اللاهوت أحرار في معتقداتهم بشرط أن يقوموا بواجباتهم الدينية ، فإن اللاهوت مصيره الانقراض ، ولو امتنعوا عنه « بالبوليس »

ما استطاعوا إقناع الناس بعد اليوم بوجهات نظرم . . . إلى آخر ما حفلت به
أبحاث « لافيت »^(١).

هذا هو الاتهام الذى وجهه الوضعيون لفلسفة الأخلاق فى تصورها التقليدى
عند العقليين ، ويبدوننا أن استقراء مذهب العقليين — بمد ذلك — يكفى
لنفي هذا الاتهام ، حقيقة إن من متأخري علماء اللاهوت من ردّ الإلزام فى
الأخلاق إلى الله^(٢) ولكن الحدسيين والعقليين قد فصلوا بوجه عام بين الأخلاقية
والدين بمعنى أن فلسفة الأخلاق أصبحت على يدهم مستقلة بوحيتها ومناهجها معاً ،
وحسبنا أن نشير إلى « كانط » Kant فى فهمه للواجب وتوكيده أنه يصدر عن
العقل العملى ولا يكون له من باعث إلا التقدير العقلى لمبدأ الواجب فى ذاته^(٣) ،
أو نشير إلى أتباع مذهب الحاسة الخلقية من أمثال « شافنسبرى » و « هانتسون »
حين ذهبوا إلى التوحيد بين الخيرية والجمال واستبعاد الجزاءات مغرياً بالأفعال
الخيرة ، وبهذا ناهضوا الاتجاه التجريبي كما عرف عند أتباع مذهب المنفعة الخاصة
Utiitarianism من أمثال بنتام Bentham و « جون ستورث مل » J.S.Mill
وألح أتباع الحاسة الخلقية فى الفصل بين الأخلاقية والإغراء بفهم الجنة أو التهديد
بمذاب النار ، بل إنهم رفضوا التسليم بوجود جنة أو نار لأنهم كانوا من الإلهيين
الطبيين Deists الذين أسلفنا الإشارة إليهم^(٤) . . .

ومكذا نلاحظ أن الإلزام فى الأخلاق أصبح مرده إلى سلطة تنبع من
الذات — الضمير أو للعقل أو نحوه — ولا تنبىء من خارج ، وبهذا فإن الإنسان

(١) Pierre Lafitte, The Positive Science of Morals (Eng. Trans. (١)

by J. Carey Hall ولا سيما فى الفصلين الأولين والفصل الرابع .

(٢) مثل دنز سكوت ووليام أركام (William Occam & Duns Scotus) كما
عرفنا من قبل .

(٣) مع أنه احتاج لإقامة الأخلاقية إل مسلمات دينية هى وجود الله وخلود النفس .

(٤) انظر ص ٧٤ - ٥ من هذا الكتاب .

لا يطيع مبادئ الأ-دلاق طمعاً في نعيم الله ولا خوفاً من جحيمه ، ولا اتقاء لعذاب
حاكم أو عقاب قانون ، بل يطيعها تقديراً للواجب لذاته ، أو إرضاء للضمير أو حباً
في الخير لأنه جميل والنفوس بطبيعتها تهفو لكل جميل ... إلى آخر ما ذهب إليه
المعتليون أو الحدسيون ... وقد كان هذا قبل أن تنشأ الوضعية التي زعمت أن علم
الأخلاق التقليدي يشينه اتصاله بالدين وارتباطه بفكرة المقدس .
بقي أن نقول كلمة في :

موقف الوضعية المنطقية المعاصرة من فلسفة الأ-دقوى ومناقضته :

أشرنا فيما أسلفنا إلى أن الوضعية المنطقية قد استبعدت القيم الأخلاقية وغيرها
من مجال البحث العلمي ، وعرفنا الأسباب التي أدت بها إلى هذا الرأي ^(١) ، ونقف
الآن قليلاً لتوضيح هذا الموقف :

رأى أتباع هذه الوضعية أن كل قضية تحمل معنى ، تعبر لا محالة عن صورة
مطابقة للواقع ، والدبارات التي تعبر عن القيم والمثل العليا — ما لم تسكن وصفاً
وتقريراً لحالة موجودة بالفعل — لا تكون ذات معنى يمكن اثبات منه بالخبرة
الحسية ، « إن ما ينبغي أن يكون » ليس بـ « كائن موجود في عالم الواقع » ومن ثم
لا يخضع لمبدأ التحقق .

وبهذا لا تدخل عبارات القيم في مجال البحث العلمي ، إنها تعبر عن انفصالات
تصيب صاحبها ، ومشاعر ذاتية لا تخضع لأحكام موضوعية ، فإذا قلت : ردّ
الأمانة إلى أهلها واجب أخلاقي — وقصدت بهذا أن تصور مثلاً أهلي لا أن
تصف حالة موجودة في حياة فرد أو جماعة — كنت تعبر بهذه العبارة عن شعورك
بحورد الأمانة كمثل أ على ، أي أدك تعبر بها عن ميلك وموافقتك على رد الأمانة ،
وبفورك من عدم ردها إلى أصحابها ، وهذه المشاعر الذاتية لا تخضع للبحث

(١) انظر ص ٢٠١ وما بعدها من هذا الكتاب .

العلمي ، إلا إذا أراد الباحث تقريرها ووصفها باعتبارها ظواهر وجدانية موجودة بالفعل .

ومن أتباع الوضعية المنطقية من رأى أن عبارات القيم أوامر في صيغة مضاللة ، فالأصل في العبارة السالفة أنها أمرٌ ببرد الأمانة ، وقد صيغ هذا الأمر في صيغة أمرية ١

بهذا أنكر دعاة الوضعية المنطقية علم الأخلاق ، ورأوا أن العبارات الأخلاقية التي تصف ظواهر الخبرة الأخلاقية كما هي موجودة بالفعل يمكن أن تعالج في نطاق علم النفس أو علم الاجتماع ، أما عبارات القيم التي تعبر عما ينبغي أن يكون ، فهي عبارات ميتافيزيقية لا تحمل معنى ولا تدخل في مجال بحث علمي ^(١) ، وأصبح علم الأخلاق « محاولة يقوم بها فرد لجعل من رغباته الشخصية أمانى أو رغبات يدين بها غيره من أفراد المجتمع » فيما يقول برتراند رسل تعبيراً عن انجازه الأخير في رفض موضوعية الأحكام الخلقية ^(٢) .

هذه خلاصة موجزة لموقف أتباع الوضعية المنطقية من علم الأخلاق ، ولعل فيما أسلفناه عن تهافت موقفهم من القضايا الميتافيزيقية ما يكفي دحضاً لموقفهم من القضايا الأخلاقية ^(٣) ، إنهم يقولون إن الأحكام الخلقية تعبيرات عن مشاعر ذاتية وانفعالات شخصية ، ومن ثم يكون من المقبول أن يقول فردٌ إن البر بالفقير فضيلة ، ويقول غيره إن البر بالفقير رذيلة ، ولا تناقض بين القولين لأن كلاهما يعبر عن عواطفه . . . ولكن الواقع أن تسليم الأخلاق بحكم خالق لا يعنى أن لديه مجرد ميل إلى هذا الحكم أو رغبة فيه ، إن وراء هذا الميل نظراً عقلياً

A.J. Ayer, op. cit., ch. 6 (١)

Bertrand Russell, Religion & Ethics (١٩٣٥) ص ٢٢٤ - ٢٥ وقد

أشارنا من قبل إلى مدى صلته بالوضعية المنطقية .

(٣) انظر ص ٢٠٩ وما بعدها من هذا الكتاب .

بفسده ويؤيده ، وبهذا النظر العقل السليم تستقيم . وضوحية الأحكام الخلقية .
أما القول بأن الأحكام الخلقية تعرف أوضاعاً في صفة معدلة فيما ذهب
« كازنپ » وغيره ، فقد دحضه « إيوينج » وأعلم مدرسي الفلسفة الحاليين بجماعة
كبيرين بقوله إن الأمر لا يستلزم اعتقاداً بواجب ، فقد أمر بشيء اعتقد
أنه خاطئ ، ولا يمكن أن يقال هذا من هو الذي « الأخلاق ومثلها العليا » وقد
أدى أن من زعم أن التسبب للأمر في ذاته ، لا يوجب له ذلك ، كأن أقول لك :
« يا فلان ، اربح » ، « يا فلان ، اربح » ، « يا فلان ، اربح » ، فإذا أظففته
لصوت أن لا شيء . كما هو راجح في - يمكن معرفة الطبيعة في الأمر ، بل إلى
شيء وراءه .

تلك الحالة التي لا يتصور فيها أية موقفة من الأخلاق :
إن القول بأن الأخلاق لا تقوم على شيء ، يعني التجريبية ، ينتهي بنا إلى
الاستغناء عن الأساس الذي تقوم عليه الأخلاق ، لا يزالون يواجهون
هذه الإشكالية : كيف يمكن أن تكون « دجل » « يأساً »
في إجابة على هذا السؤال : ليس .

رغم أن أسس نهت الوضعية بحدودها ، ومع أن موقف الفلسفة العملية
البرجنتية في أسسها أبلغ من موقف الوضعية ، إنها تصمد لمواجهة الموقف
فيقول : « ولهم ميسرة » في كتاب الله . يوحى من وراءها (إرادة الاعتقاد)
إن اعتقادنا لا يمكن أن تقوم على معرفة غيبية للحقيقة الموضوعية ، ولكن
هذا لا يهم ، إن ما يهمنا هو أن تسكن لدينا الإرادة التي تؤكد كل معتقد
يمكن استغلاله والانتفاع من ورائه متى اعتقدنا أنه « يأس » ، فيكون هذا هو الشاهد
على صدقنا ولا تسلم البرجنتية بأن الأحكام الخلقية لا تحمل معنى - كما زعمت
التجريبية المعطية - لأن جميع الأفكار عندها أساس للعمل ، وهي صادقة

بمقدار ما تنتج من ثمار وما تؤدي من منافع^(١) . . . هذه نظرة أسلم من نظرة
الوضعية المنطقية وإن كانت بدورها لا ترضينا للأسباب التي ذكرناها فيما سلف^(٢).

صدور الأخلاق بالحياة العملية :

واختلاف الباحثون في نظرتهن إلى علم الأخلاق ومدى اتصاله بالحياة العملية ،
ف قيل إن الأخلاق علم عملي يهدف إلى تحقيق غاية في حياتنا ، إنه يعرض للبحث
في الطرق التي تؤدي إلى تحقيق الغايات (القصوى) ، وكما أن الطب لا يهدف
إلى فهم المثل الأعلى للصحة بقدر ما يقصد إلى تحديد الطرق التي بها تتحقق الصحة
والعافية ، فكذلك علم الأخلاق عند بعض المشتغلين به ، إن مهمته أن يرسم
الطريق إلى غاية قصوى يقصد الإنسان إلى تحقيقها باعتبارها الخير الأقصى كما
أشرنا من قبل ، ومن هنا اعتبرت مدرسة الفطحيين الغاية القصوى تحقيق أكبر
قسط من السعادة لأكثر عدد من الناس ، ومهمة علم الأخلاق عند أتباعه أن
يدرس الطرق التي تمكننا من تحقيق هذه الغاية كما يدرس علماء الصحة الطرق
التي تقي الناس انتشار الأوبئة والأمراض المعدية^(٣).

كان هذا هو اتجاه جبهة فلاسفة اليونان القدامى ، يقول أرسطو في الكتاب
الصاغر من الأخلاق النيقوماخية إن من الحق ما يقال من أن غرض البحث
للفنرى في الشؤون العملية تطبيقاته ، وليس يمكن فيما يتصل بالفضيلة أن تعلم
حقيقتها — كما ظن سقراط من قبل — بل ينبغي أن يزاو لها الإنسان ويروض
نفسه على اتباعها ، فإن الخطب والكتب لو كانت تكفي وحدها لردنا أخباراً
لكانت مطلب الناس جميعاً ، ويتقرب أرسطو إلى هذا بنقطة تشف عن أسف

(١) M. Cornforth, op. cit., p. 252—53

(٢) انظر ص ٦٢ وما بعدها من هذا الكتاب .

(٣) Mackenzie, op. cit, p. 8 ff.

إذ يقول : إن كل ما في وسع المبادئ أن تحمقه في هذا الصدد هو سوء الحظ أن تشد عزم فتیان کرام على أن تثبت في الخير وترد القلب الشريف بفطرته صديقاً للفضيلة وثيقاً مهندها .

وهذه هي نظرة الوضعيين ، إذ وجهوا التفكير إلى خدمة المجتمع ، وجعلوا هدف علم الأخلاق تحسين الحياة الاجتماعية ، والمساهمة في تحقيق التقدم الإنساني . وإلى جانب هذا الاتجاه العلمي في النظر إلى علم الأخلاق وُجد اتجاه ذهب أصحابه إلى إنكار هذا الرأي واعتبار الأخلاق علماً نظرياً وليس عملياً ، بمعنى أن المعرفة فيه تطلب ذاتها ، ومهمته فهم طبيعة المثل العليا في السلوك الإنساني ، فليس على فلاسفة الأخلاق أن يطعموا في تحديد الطرق التي تُسكن من تحقيق هذه المثل ، ويستند أصحاب هذا الرأي إلى أن علم الأخلاق معياري ومن شأن العلوم المعيارية أن تُعبر دراسة عقلية لقيم ومستويات ومثل عليا ، لا أن تهدف إلى وضع قواعد لتحقيق هذه المثل ، فعلم الجمال يهتم بالبحث العقلي في مستويات الجمال وليس من عمله أن يبحث في كيف يتحقق الجمال ، ومثل هذا يقال في الأخلاق إذ ينصب على دراسة المثل العليا لفهم طبيعتها ولا يهتم بالكشف عن الطرق التي تؤدي إلى تحقيقها ؛ ومثلان بين عالم الأخلاق والواعظ الذي يبشر بمبادئها ، إن الفرق بينهما كالفرق بين عالم الاجتماع والمصنح الاجتماعي ، أو بين عالم الجمال والمشتغلين بأعمال التجميل ، ومن هنا كان علم الأخلاق علماً نظرياً من حيث إنه معياري ، وهذه وجهة من النظر جد في تنفيذها خصوصاً من الوضعيين — ولا سيما أتباع المدرسة الاجتماعية الفرنسية .

ولعل الأدنى إلى الصواب أن نجتمع بين هذين الاتجاهين المتطرفين ، فنصبح الأخلاق علماً نظرياً عملياً معاً ، هي دراسة عقلية تهدف إلى فهم طبيعة المثل العليا التي تُستغل في حياتنا الدنيا ، فهي علم وفن ، ومن الضلال أن تقتصر على أن تكون واحداً منهما .

على أن مبادئ الأخلاق لا تحقق غاياتها على الوجه الأكمل في مجال الحياة العملية ما لم تسبقها دراسة نظرية تقوم على التعليل والبرهان حتى يتسنى للإنسان أن يعرف الغاية القصوى من وجوده فيجتسر له أن يتصرف في ضوء معرفته ولا تكون حياته مجرد تقليد ومحاكاة تهبط به إلى مرتبة القردة .

قيمة المبادئ الخلقية :

بل كثيراً ما تكون المعرفة القائمة على البرهان مؤدية إلى العمل الصحيح ، لأن استيعاب المبادئ الخلقية والافتتاع به عن دراسة وتمحيص كثيراً ما يُفضي إلى اتباعه ، وقد يشهد بهذا سقراط وأرسطو و « كانط » و « غاندي » وغيرهم ، ولما نحب أن نعرض لتوحيد سقراط بين المعرفة والفضيلة ، ولكن حسبنا أن نقول إن سقراط إذا كان قد عالى في اعتقاده أن العلم بالفضيلة يؤدي لا محالة إلى مزاوتها ، وأن العلم بالشئ يُفحصي إلى تحببه ، فإنه يبدو على حق حين يقول إن الفضيلة لا تكون عن جهل ، لأن الخير لا يكون خيراً حتى يقصد إليه فاعله مدركاً واجباً ، والمعروف أن مؤرخي سيرته لم يحدوا في حياته فجوة تفصل بين تفكيره وسلوكه ، كانت حياته العملية صدى لحياته العقلية ، فحقق بسلوكه العملي كل ما نادى به من مبادئ ! رناهيك برجل يؤمن بنظرية خلود الروح فيفسرها بالإقدام على شرب السم الزعاف مختاراً ! ويأبى اندلاص من سجنه واتقاء هسف أنظمة الدين بما كونه بالاستجابة لاقتراح تلميذه « أقريطون » الذي يقضي بالحرب من سجنه ، يأبى هذا لأنه كان قد علم أن الحرب من السجن مهما كانت مبرراته الظاهرة عصيان لقوانين الوطن ! .

وقد اعترف أرسطو بمحدوى المبادئ النظرية في تعليم الأخلاق على ما أشرنا من قبل ، وإن كان يُعْتَبَر على ما قال بقوله إن المبادئ لا تستطيع أن تدفع العامة إلى فعل الخير ، إنهم لا يطيعونها احتراماً لها بل خوفاً ورهبة من عقبة

عصيانها ، ولا يمتنعون ارتكاب الشر بدافع من الإحساس بالمرئى ، بل مخافة العقاب الذى قد يحيق بهم من جراء الإثم الذى يقتربون ، ولكن حديثه هذا لا ينقض ما قلناه لأنه ينصب على السمة ولا يتصل بأهل الدراسات النظرية .

ولكن من الناس من يساوره الشك فى قيمة الدراسات الأخلاقية ، قالوا إن البلاغة الصعيفة تسخر من قواعد البلاغة والأخلاق القويمة تهزأ بمبادئ علم النفس فيما يروى عن سكال ؛ إن اللغة تنشأ أولاً ثم يحى ، النحاة ويصنفون طرق استعمالها فى قواعد ، وتنشأ الشعر أولاً ثم يحى أهل المروض ويصنفون طرق أدائه فى قوانين ، وتنشأ الفصاحة أولاً ثم يحى دور علماء البلاغة فى وضع قوانينها ، ثم سراء ، وكذلك الحال فى الأخلاق ، استقام أمرها فى كل جماعة تامة قبل أن يرف علم الأخلاق ويختلف أهلها فى تحديد قواعده وعصاياه مبادئ ، وكما أن الناس لم ينقسم من تبادل الحديث والفهم أن الأكاديميات العلمية لم تكن قد وضعت لهم مقدمات عامة وقواعدها ، فكذلك زاول الناس حياتهم الاجتماعية قبل أن يعرفوا مبادئ الأخلاق ومثلها العليا^(١) . إن التجربة لتشهد أن أفضل الناس وأصدقهم هم فى الأغلب والأعم من اقتصدوا فى التفكير فى سلوكهم والنظر فى المبادئ التى يتبناها ، إن الأخلاق كالصحة والسعادة من عوثر أن الإنسان لا يفكر فيها عادة إلا حين تصاب بسوء ، والناس فى الأغلب يبتشرون أسماءهم وهم يحجبون قواعد الصحة ، وكثيراً ما تقرأ مقالاتهم من الخطأ من غير أن يدرسوا قوانين المنطق^(٢) ، وطالما تروا الخير وتجنّبوا الشر قبل أن يسمّعوا عن مبادئ علم الأخلاق !

هذا الكلام سوء ، ولكنك يقرئ بالفضائل ، فإن الإنسان مع هذا كله

(١) أندريه كرسون A. Cresson فى المشكلة الأخلاقية والمصلحة (فى الترجمة العربية

ج ٢ ص ١٤٠ وما بعدها للدكتور عبد الحليم محمود والأستاذ أبو بكر زكري) .

(٢) انظر فى الرد على هذا ص ٢٥٠ وما بعدها من هذا الكتاب .

لا يكف عن دراسة المجالات السالفة الذكر ، إنه كأن ناطق يفكر بطبيعته فيسد بفكره حاجة طبيعية في نفسه ، ومن هنا صدر تفكيره أول الأمر في سلوكه ؛ هذا إلى ما أثبتته التجربة من وجوه النفع التي تترتب على دراسة هذه المجالات ، حقيقة إن الناس لا يلتزمون قواعد النحو في أحاديثهم ولا قوانين المنطق في جدلهم ولا مبادئ الصحة في حياتهم ، ولكن المستديرين ينزهون — برغم هذا كله — إلى دراسة هذه العلوم ويعتقدون أن دراستها تسفر عن نتائج لها قيمتها حتى في مجال الحياة العملية ، فإن المرء على قدر علمه بقواعد النحو تكون قدرته على التعبير السليم الخالي من الأخطاء ، وقد يقيه علمه بقوانين الصحة شر الأمراض ، وكذلك الحال في معرفة مبادئ الأخلاق ، إن الجهل بها قد يساعد على الاستهداف الزلل ويحول حياة الإنسان أشبه ما تكون بحياة الحيوان ، بل إن الفضل الفاضل الذي يصدر عن جهل لا يكون فاضلاً ، ومثل هذا يقال في الفضل الشرير على نحو ما أشرنا منذ حين ، ونجاح القرية صرهون برغبة الإنسان في استيعاب قواعدها والإفادة منها في تهذيب نفسه وترقيتها ، والإلمام بقواعد النحو لا يفيد في الحديث والكتابة إلا متى اقترن بالرغبة في الإفادة منه ، والعلم بقوانين المنطق لا يكفي في اتباعها إلا متى نزعته الهمة في الإفادة منها في مجال الجدل ، ومعرفة قواعد الصحة لا تفي صاحبها شر المرض إلا إذا رغب جاداً في اتباعها في حياته ، وكذلك الحال في مبادئ علم الأخلاق إنها لا تحول الشرير خيراً إلا متى أراد للشرير جاداً أن ينفع في حياته العملية بما ألم به من المثل العليا^(١).

إن علم الأخلاق لا يحدد للإنسان طريقة تصرفه في كل موقف يرضى له ، ولكنه يهتدي دارسه إلى الأنحاء السوي ، ويترك لهم حرية التصرف وإن قيدها بما يحفظها من الجوع ، وهو يزودهم بمهارة فنية مستفيدة تُيسر لهم أن يدركوا أنحاء التصرف السليم ، ولا يتجاوز هذا إلى بيان الجزئيات والتفاصيل التي يقتضيها

كل موقف في كل حالة ، ومعنى هذا أن تطبيقات المبادئ السككية في الأخلاق تختلف باختلاف الزمان والمكان ، وهذا طبيعي ما دامت حياة الجماعة في كل بيئة وفي كل عصر ، تطور دائم وتتغير متصل ، فحسب علم الأخلاق أن يحدد لنا الاتجاه العام وأن يدع للإنسان حرية التصرف وفقاً لكل ظرف ، إن للشجرة حين تنبت في غابة تنجبه في نموها شطر الضوء وتقيم على هذا الاتجاه حتى يعوقها عائق فتتحنى وتميل ، وكذلك الحال في الأخلاق ، نضج الإنسان الطريق السرى وتغريه بأز يكون صاحب إرادة طيبة عفيفاً متبهاً لمقتضيات الحياة الاجتماعية من عدالة وأمانة ، ولا تتجاوز هذا النطاق إلى إرشاده إلى السلوك التتويج في كل حالة تمر به ، إن علم الأخلاق التقديدي — عند العقليين من الأخلاقيين — وظيفته وضع القوانين الصورية العامة المطلقة التي لا يحددها زمان ولا مكان ، وهو لا يرض لتجديد السلوك التتويج إزاء الحالات الجزئية التي تخرج تحت القانون العام ، لأن مرجع الأمر في هذه الجزئيات إلى حاجات كل عصر وتقاليد أهله وثقافتهم والظروف التي نكتنفهم ، وليس دلي خلاصة الأخلاق أن يتجاوزوا تقرير المبادئ العامة إلى تحديد السلوك الذي ينبغي اتباعه في الحالات الجزئية^(١).

ولنتحسم بالأناة والتريث ولا نتسرع في رفض المبادئ العامة والمثل العليا الإنسانية الخالصة ، إنها ليست وهماً وخلافاً كما يزعم خصوم الأخلاق التقليدية من الوضعيين ومن ذهب مذهبهم ، وإذا كانت الجماعات البشرية تتفاوت حضارة وثقافة وعقيدة وعرفاً ... فإن في طبيعة البشر حظاً مشتركاً في كل زمان ومكان ، وهذا وحده هو الذي يبرر إمكان وضع قوانين عامة مطلقة وتحديد قيم ومعايير تتجاوز حدود الزمان والمكان ، إن واضعها يفتزعونها من أسمى جانب مشترك

في طبيعة البشر ، وهو الجانب الناطق الذي يميز الإنسان من غيره من سائر الكائنات ، وفوق هذا فإن تنويع هذه المثل في نفوس الناس يردمهم إلى التحلل والفوضى ولا يعوضهم عن فقدان هذه المثل شيئاً ذا بال كما قلنا من قبل^(١) .

وميزة المثل العليا أنها تشهد بطموح الإنسان ونزوهه إن التسمي وتطلعه إلى مزاوله حياة إنسانية كريمة ، ورغبته في الارتفاع فوق مستوى البهيمية المجردة حتى يداخله الكبرياء الذي لا يأباه للتواضع !

(١) انظر ص ٣٠٦ من هذا الكتاب

مصادر الفصل الثالث

بالإضافة إلى المصادر المذكورة في هوامش الصفحات وصلب الكلام ،
يمكن الاطلاع على المصادر التالية (وهي مقدمات عامة في علم الأخلاق أو مصادر
جامعة في شتى موضوعات الأخلاق) :

Wundt, W., Ethics { vol. I. Intr. to the Facts of the Moral Life
vol. II. Ethical Systems
vol. III. The Principles of Morality

Hartmann, N., Ethics { vol. I, Moral Phenomena
vol II. Moral Values
vol. III, Moral Freedom

A.C., Ewing. Ethics (1953),

C.E.M Joad, Philosophy, Ch. V (Ethical Philos.) 1944.

Wm. Lillie, An Intr. to Ethics.

Calderwood, H., Handbook of Moral Philosophy

Sen, M.C., Elements of Moral Philos.

Gibson, W.R. Philosophical Introduction to Ethics

Reid, Th., Outline of Moral Philosophy

Stewart, D., Outline of Moral Philosophy

Whewell, W., Elements of Morality

Porter, N., Elements of Moral Science

Parker, D., Human Values

Urban, W., (1) Fundamentals of Ethics, Intr. to Moral Philos.

(2) Human Values

Dewey, J., Outline of Ethics

Mackenzie, J S , Ultimate Values

Martineau, J., Types of Ethical Theory

Charles D'Arcy, A Short Study of Ethics

Ross, W.D., Foundations of Ethics

Palmer, O.H, The Field of Ethics

Hill, T., Contemporary Ethical Theories

Church, R. W., Fundamentals of Ethics, An Intr. to Moral

Philos.

Jouffroy, Intr. to Ethics, Eng. Trans. by W.H., Channe

Le Senne, R., Traité de Morale General

Belot, O., Etudes Morale Positive, 2 vols. (1947)

Baruzi, J., Le Problème Morale

Bayet, A., Hist. de Morale en France.

Cuvillier, A., Manuel de Philosophie tom II.

P.H. Nowell, Smuth, Ethics, 1954.

J.H. Tufts, Ethics (in : 20th) Century Philos.)

A. Bahm, Philosophy, Part III. ch. 22, Axiology : Goodness

& ch. 24 : Ethics

H.A. Prichard, Moral Obligation, Essays & Lectures

الفصل الرابع

الجمال - وعلم الجمال

(١) الجمال

طبيعة الجمال : الذاتية والموضوعية - تذوق الجمال في علم النفس - تنويم الجمال - مصدر
المبقرية الفنية : نظرية الإلهام - نظرية اللاوعي - الإلهام عند علماء الاجتماع - الإلهام
عند علماء النفس - تعقيب .

تناول البحث في الجمال ثلاث مشكلات أثارت الخلاف بين الباحثين ، وهي
طبيعة الجمال وماهيته ، وتنويم الجمال أو التألييس التي تُصطنع في التمييز بين الجمال
والقبح ، ثم علاقة التأثيرية بالجمال .

فأما المشكلة الأخيرة فقد أسلفنا الحديث عنها وأبنا عن وجوه الخلاف
بصدها^(١) ، وبقي أن نقب بكلمة نجمل فيها اتجاهات الباحثين بصدد
للتسكين الأوليين :

طبيعة الجمال : الذاتية والموضوعية :

أما عن طبيعة الجمال فقد كانت متداراً خلافاً بين الباحثين أدى إلى وضع
مجموعة من النظريات «تألفها»^(٢) ، وحسبنا أن نشير إلى النزاع الذي ثار بين الذين
يعتبرون الجمال صفات أو خصائص عينية موضوعية مستقلة عن العقل الذي يدركها ،

(١) انظر ص ٣٠٩ وما بعدها من هذا الكتاب .

(٢) Cunningham, op. ci., 352 & 356 وهو يشير إلى مصدرين هامين تناولوا

معرض هذه النظريات هما :

E. F. Carriff, The Theory of Beauty

Knight, The Philosophy of Beautiful, Part I.

وبين الذين لا يرون الجمال وجوداً موضوعياً ويردونه إلى القوى التي تدركه .
فأما الفريق الأول فيقول إن الجمال وجوداً موضوعياً ولهذا اتفق في تذوقه
والاستمتاع به جميع الناس في كل زمان ومكان ، فالشيء الجميل يُقوَّم بالقياس
إلى ما فيه من خصائص تثير الإعجاب بجماله ، ومن دماء هذا الاتجاه الفيلسوف
الحديث «برايس» + Richard Price ١٧٩١ فالجمال عنده صفة حادثة في
الشيء الجميل تلازمه وتقوم فيه ولو لم يوجد عقل يقوم بإدراكها .

بل إن القول بأن الأحكام الجمالية موضوعية وليست ذاتية ينحدر إلى
أفلاطون قديماً ، وقد طبق «بل» Clive Bell حديثاً نظرية أفلاطون في
موضوعية الجمال عندما يتحدث عن دلالة الآثار الفنية ومشاكل النقد الفني^(١) .

ولكن البعض يقولون إن تصور الجمال يتغير من عصر إلى عصر ومن جنس
إلى جنس ، بل قد يختلف باختلاف الأفراد في المكان الواحد والبيئة الواحدة ،
واختلاف الناس في تذوقهم للنمط الموسيقية والفصائد الشعرية والصور الفنية يشهد
بما نقول ، فليس من اليسير على الأوروبي أن يستمتع بموسيقى عينية أو يطرب
لشعر مصري ... إلى آخر ما يمكن أن يقال في هذا الصدد .

ومن هنا نشأ اتجاه المدرسة التي عارضت الاتجاه السالف واعتبرت الجمال معنى
عقلياً ، وليس صفة عينية تقوم في الشيء الجميل مستقلة عن كل إدراك^(٢) .

وأظهر من يمثل الدانية المتطرفة في فهم الجمال تولستوى + Tolstoy ١٩١٠
وقد عرض مذهبه في كتاب نشره عام ١٨٩٧ تحت عنوان : حقيقة الفن
What is art وعنفوة الرأي عنده أن قيمة الشيء الجميل — قصيدة شعرية
كانت أو صورة فنية أو سيمفونية غنائية أو تمثالاً — إنما تقوم أولاً وآخرها على

(١) C. E. M. Joad, Guide to Philosophy, p. 326 ff. & 348 ff. وانظر

تفرقة بين الأحكام الموضوعية والأحكام الذاتية ص ٣٣١ وما بعدها .

(٢) Perry, Approach to Philos p. 190.

تأثيرها فيمن يتلقونها ، فالفن عند تولستوى اشتراك في الانفعال ، فإذا روى رجل قصة أو أنشأ أغنية أو رسم صورة وهو يقصد إلى إشراك غيره في مواطنه فقد أحس نفسه وظاهر بهذا فن ، فإذا كانت اللطافة سمية وصدرت عن اتجاه في الحياة غرض نضر تجلى فن عظيم ، أما الفن الذى يزعم أنه يهدف إلى الجمال وهو ينشد في الواقع إثارة اللذة فليس به فن إطلاقاً ، وينتهى « تولستوى » من هذا إلى أن أغاني التلاح الروسى أثارت انفعال جمهور من الناس يرى هذه على حد الذين أثارتهم مسرحية شكسبير « الملك لير » ولعل في رسمنا أن نلخص هذه الذاتية المنطوقة بقولنا إن جمال الأثر الفنى — شعراً كان أو تصويراً أو موسيقى — لا يقاس إلا بالمقياس إلى ما يظنه الناس في أسرهم ، وللهذا فاضلة بين قطعتين فئيتين يعنى أن نحصى نصيب كل منهما من أصوات السامعين بها ، وعلى قدر حظ القطعة الفنية من أصوات السامعين يكون نصيبها من الجمال الفنى لأن الجمال ليس شيئاً موضوعياً حالاً في آثار الفن ومشاعده ، إنه مرجحون بالتأثير الذى يحدثه في نفوس الذين يتصلون بآثاره ...^(١) إنه « نورلىسى فى القبر ولا فى البحر » ولا يوجد إلا فى قلب الإنسان الذى يتذوق الجمال ، ومن ثم يكون نسبياً يتوقف على شخصية الفرد ومستوى حضارته ومبلغ حظه من الثقافة الفنية بوجه خاص ، وليس عاماً طائفاً لا يتقيد بزمان ولا مكان — فيما يقل كمنهجهم .

هذا ما يقوله المنطرون من دعاة القول بنسبية الجمال وذاتيته ، ولكن الذاتية المنطوقة قد طرأ عليها ما يخفف من حدتها ، فاعتبر الجمال علاقة بين الشيء الجميل والنقل الذى يدركه ، وقد ذهب الدكتور « ريتشارد » I. A. Richards في كتابه « قواعد النقد الأدبى » وه أسس علم الجمال^(٢) إلى أن تقويم الجمال معناه استمات لمشاعرنا ومواطننا على العالم الخارجى ، إن ما نسيه جمالا ليس إلا إشباعاً

(١) Ioad, op. cit. p. 285 ff.

Principles of Literary Criticism & Foundations of Aesthetics (٢)

عاطفياً ، فإضافة الجمال إلى شيء معناها أن دوافع في نفوسنا قد أُنحِت بالتأمل فيه في حالة توازن أو انسجام عاطفي . . . (١)

يُقى أن نشير إلى أن موقف الوضعية المنطقية من علم الأخلاق ينسحب تماماً على علم الجمال ، فالجمال والقبح — كالخير والشر — لا يعبران عن وقائع ، ولكنهما يعبران عن عواطف ومشاعر وانفعالات ، ومن ثم لا توصف السبارات الجمالية بالصواب أو بالخطأ ، إذ يتمذر إخضاعهما لمبدأ التحقق السالف الذكر (٢) ، وإن كان من الممكن دراسة الجمال دراسة موضوعية لا من حيث النظر إلى ما ينبغي أن يكون عليه الشيء الجميل ، بل لبيان علة الشعور بالجمال عند الفرد أو الجماعة ، وتفسير التذوق الجمالي وأسباب اختلافه باختلاف الجماعات ، بل باختلاف الأفراد في البيئة الواحدة . . . إلى غير هذا من ظواهر جمالية ، وإن كانت مثل هذه الدراسات تدخل في نطاق علم النفس من ناحية وعلم الاجتماع من ناحية أخرى ، وهما علمان وضعيان وليسا معياريين ، وبهذا لا تسكون دراسة الجمال . . . وكل ما قيل بضد إنكار الفلسفة الخلقية يمكن أن يقال بضد إنكار فلسفة الجمال (٣) .

هذا من الذاتية الجمالية بوجه عام ، ولكن من الإنصاف أن يقال إن الخلاف في تذوق الجمال بتضائل عند الأفراد متى كان مستوى تفكيرهم وحفظهم من التدريب الفني واسعاً ، وكانت أحكامهم على الجمال تصدر في ضوء مقياس واحد مشترك بينهم ، فالمحفوظ الذي لا يرتقى إليه الشك أن الترتيبية أتت تقدمت بعد طورها الأول التفت وجهات النظر في التمييز بين الجميل والقبيح ، تبقى

(١) انظر في تفصيل رأيه ومناقشته Joad op. cit., p. 339-344

(٢) انظر ما قلناه من هذا المبدأ في حديثنا عن الوضعية المنطقية في الفصل الثالث من الباب الثالث ص ٢٨٠ وما بعدها وفي كلامنا عن مبادئ الحق في الفصل الثاني من الباب الرابع في هذا الكتاب ص ٣٢٦ وما بعدها وص ٢٠٩ وما بعدها .

(٣) انظر Ayer ; op. cit ch to تفسير موقف هذه الوضعية من علم الأخلاق ص ٢٧٦ وما بعدها في هذا الكتاب .

الاختلافات الفنية ، وتستبقى دوماً ، أما الاختلاف الأصيل في أحكام
الأفراد على الجمال فيختلفن باشتراكهم في ثقافة واحدة وميشتهم في ظل حضارة
واحدة . . . بما يقول الأستاذ « نايت » Knight .

يعلق تولستوى قيمة الجمال على أصوات المعجبين به ! إن التسليم بهذا الرأي
ينتهى إلى رحمان الجمال الذي يدركه العامة والأميون على الجمال الذي يتذوقه
الفنانون والخبراء في الفن ، ما أكثر الذين يهزهم الإعجاب بصور السامحات القائنات
منشورة في المجلات حتى يؤثروها على لوحات عباقرة الفن اللامعين ! ثم ماذا يكون
حكمنا على سيمفونيات أعظم الموسيقيين المماثلة إذا علقنا قيمتها على عدد
المعجبين بها . . . ؟

من هنا نرى خصوم الذاتية المنطرفة في الفن ضرورة الالتجاء عند تذوق الجمال
إلى الخبراء بالفن وأصوله ، ولكن اختيار هؤلاء الخبراء يثير الشبهة ، من هو الخبير
الذي يمكن الاعتماد على حكمه ؟ وهل هناك مقاييس يلتقي عندها الخبراء جميعاً ؟
أليس بين الخبراء أنفسهم خلاقات في مدى تفوقهم للقطعة الفنية الواحدة . . . ؟

في الحق إن الجمال ليس ذاتياً محضاً ولا موضوعياً خالصاً ولكنه مزاج من
الذاتية والوضوعية معاً ، فالإنسان لا يستمتع بجمال شيء خلو من الجمال ، لأن
الجمال ليس نشاطاً عقلياً خالصاً ، إنه لا يتوقف على العقل الذي يتذوقه وحده ،
ولا على الشيء الذي يحل فيه وحده ، إنه علاقة الإنسان الذي يتذوقه بالشيء
الذي يحل فيه فيما يقول لانجفيلد Langfield وغيره من أصحاب الذاتية المعتدلة .

فما هي الشروط الموضوعية للجمال ؟ يبدو الجمال في مشاهد الطبيعة وروائع
الفن وتثير الشعور بجمالها خصائص قائمة فيها ، كاستجمام الألوان وتلاؤم الأضواء
وتناسق النسب ووزن القصيد أو نظم الكلام أو نحو ذلك مما يمكن التعبير عنه
بلفظ واحد هو الوحدة Unity وهي المبدأ الضروري المقرر في الجمال ، وهي تبدو

في روائع الفن التي أنتجها الساقرة ، فنظروا في مسرحيات « شكسبير » وصور « ميشيل أنجلو » Michael Angelo و« تيماثيل » « فدياس » Phedias أو في الكاندراتيات الأوربية الضخمة التي أنشئت إبان العصور الوسطى^(١) .

تذوق الجمال في علم النفس :

وقد تعرض علم النفس الحديث للبحث في تذوق الجمال لمعرفة مصدره ، فذهب البعض إلى أنه ذاتي نسبي مرجعه إلى ما يشبه الشيء في عقول الناس — من طريق تداعي الماني — من ذكريات وأفكار ربطية ، أو التأثير الفيزيولوجي والنفسي الذي يحدثه في نفوسهم أو غير ذلك مما يرتد بتذوق الجمال إلى الذات .

وذهب البعض الآخر إلى أن هذا التذوق موضوعي وليس ذاتياً ، إذ يتخذ البعض نحو الأشياء الجميلة موقفاً ذهنياً نقدياً أكثر منه نفسياً انفعالياً . . .

ثم أجريت تجارب سيكولوجية حول هذا الموضوع أثبتت أن لكلاً الرأيين نصيبه من الصواب ، لأن الاتجاهات السائدة الذكر توجد فينا جميعاً وإن تفاوتت حظها من القوة وانضغبت بتفاوت مزاجنا ونوع ما يمرض لنا والموامل التقليدية التي اشتركت في تكوين ذوقنا ، وبهذا يصبح الفرق بين الناس في تذوقهم للجمال فرق درجة لا فرق نوع ؛ بل يذهب بيرت C. Bur! أستاذ علم النفس بجامعة لندن إلى أننا إذا طرحنا الروابط والذكريات جانباً وجردنا أنفسنا من كل انفعال شخصي ومصلحة ذاتية ونفضنا يدنا من مشاغل الحياة اليومية ومطالبها ، بقي بعد هذا أساس مشترك بين الناس جميعاً يستند إليه تذوقهم للجمال ، بمعنى

(١) Cunningham p. 358-63 والإشارة في صلب الكلام إلى Knight's Philos. of

the Beautiful Part. II, p. 8

وكذلك : Langfield, The Aesthetic Attitude p. 108

أن يتفلسفوا معديبين أو مبدعين أو أطمالاً في التمييز بين الجليل والقبيح ، وإذا كان هناك خلاف في أحكام الخبراء على الجمال كاختلاف الملحوظ في أحكام المنكرين على مسائل الفلسفة والفضيلة ، فإن الاختلاف بين الناس في مسائل الذوق أقل - بوجه عام - من الاختلاف القائم بينهم بهدد المسائل التي تعتمد على المنطق المجرد ، فاتفق الناس على الإعجاب بوصف جيد ورد في كتابة فرجيل أقرب من انتقادهم على صحة نظرية من نظريات أرسطو . . . وهذا أكد « بيرت » الاتجاه الموضوعي في تذوق الجمال مستنداً إلى تجاربه معتمداً على النتائج التي توصل إليها غيره من كبار المنكرين (١).

حسبنا ما أسلفنا عن هذا الموضوع فإن العلم لم يقل فيه كلمة الأخيرة بعد ، فيمكننا أن نرجح أن الجمال ليس عفة عينية مستقلة عن العقل الذي يتذوقه ، ولا معنى غالياً خالصاً وإنما هو مزاج منهما معاً .

هذا فيما يتصل بالمشكلة الأولى وهي طبيعة الجمال ، وقد بقي أن نعتب عليها بكلمة خاطئة عن المشكلة الثانية ونعني بها طبيعة الإدراك الذي نسميه تقويمياً أو تقديرًا للجمال .

تقويم الجمال :

حسننا أن نشير إلى أظهور مدرستين خارجتا هذه المشكلة ، أولاهما هي مدرسة العقلين Intellectualism or Rationalism وهي التي ترد تذوق الجمال إلى حكم عقلي يصدر عن شيء يصفه بالجمال ، وتوجب إخضاع روائع الفن إلى قواعد وقوانين (٢).

(١) انظر 1938 C. Burt How the Mind Works كيف يعمل العقل ج ٢ ، ثم C. Spearman Creative Mind - وللأول ترجمة عربية للأستاذ محمد خلف الله - وقد مرّض الموضوع في كتابه « من وجهة النظر النفسية في دراسة الأدب ونقد » ص ٣٦ - ٤٥ (٢) انظر المراد بهذا المذهب خارج علم الجمال في مطلع حديثنا عن المذهب العقل في الفصل الثالث من الباب الثالث في هذا الكتاب ص ٢٦٧ وما بعدها .

وثاني المدرستين تؤكد المنصر العاطفي أو الوجداني في تذوق الجمال وتفكر
إمكان وضع قواعد الخلق الفني المبهري — هذه هي المدرسة الرومانسية
أو العاطفية — Romanticism or Sentimentalism.

الحكم الجمالي في نظر المدرسة الأولى عقل محض ، وهو لا يختلف عن سائر
الأحكام الواقعية Factual التي نصف الظواهر ولا تتجاوز الوصف إلى التقييم ،
أما المدرسة العاطفية فإنها تهبط بقيمة المنصر العقلي في الحكم الجمالي — هذا إذا
اعترفت بوجوده لأنه عندها مجرد وجدان بالجمال أو حدس مباشر يسلم إلى قلب
الأشياء الجميلة .

وكلا الرأيين السالفي الذكر على تطرف ، وقد يكون الأدنى إلى الصواب
أن يقال إن الحكم الجمالي أو التمييز بين الجميل والقيبح ليس عقلياً خالصاً ولا وجدانياً
محضاً ، وإنما هو مزاج من عقل ووجدان ، بل من الباحثين من يقول إننا إذا
استعرضنا تاريخ الفن لاحظنا أن الذين أبدعوا أعظم روائع الخلد كانوا يمتازون
بالعقول الخصبه الذراكة والمشاعر العميقة الحساسة ، ومن أصدق الشواهد على
ذلك « ليوناردو دافنشي » + ١٥١٩ Leonardo da Vinci الذي أبدى
تفوقاً ملحوظاً في مجال العلم والفن معاً ، وفيه وفي الكثيرين من عباقرة الفن
قد نجد توازناً واضحاً بين هبة الوجدان ونعمة العقل ، وبمقدار توافر هاتين الميزتين
تكون العبقرية^(١).

وقد يكون من المسير التسليم بهذا الرأي ، ولعل الأشيع — وهو الأرجح
في ميزان الحكم فيما يلوح — أن يقال إن الحكم الجمالي وإن كان مزاجاً من العقل
والوجدان معاً فإن عبقرية الفن وحالة الجنون على تشابه ملحوظ ، إذ تمتاز لحفلة

(١) Cunningham op. cit, 364-6 (١) وقد نصح بالاطلاع على : Langfield في
كتابه السالف الذكر وخاصة ف ٣ - ٦ وكذلك : K. Gerdon, Aesthetics
E. D. Puffer, Psychology of Beauty
E. F. Carritt, The Theory of Beauty

الإبداع الفنى الذى يسمونه بقفزة العبقرية بأنها تؤثر فى روح العبقرى تأثيراً يقرب من حالة الجنون أرى هو بالفعل حالة جنون ! ووجه الشبه بين العبقرى والجنون اتفاقهما فى الارتباك خاصة بالاحظة الحاضرة من الزمان دون غيرها من آتاته ، وتركيز كل منهما انبهاه فى شيء واحد بالذات حتى ولو كان تافهاً فى نظر الآخرين ، وفى الغلو من هدوء الطبع وفى الإفراط فى التهييج والحساسية الناشئين عن الإرهاق للشاذ للحياة العصبية والحية ، وفقدان الذاكرة — على اعتبار أنهما لا يعيشان إلا فى اللحظة الحاضرة . . . وقد فسر شوپنهاور هذا التشابه بما فسر به جوهر العبقرية وماهيتها وهو سيادة ملكات المعرفة على نوازع الإرادة والنشاط العقلى الذى ينشأ عن تلك السيادة . . .^(١)

وإلى مثل هذا الاتجاه — فى ربط العبقرية بالجنون ذهب « كرتشمير » فى كتابه « سيكولوجية العباقرة » مستنداً فى ذلك — كما استند غيره من أتباع هذا الاتجاه فيما نعتقد — إلى استقراء حياة العباقرة وبيان ما فى سلوكهم من وجوه للشذوذ والانحراف^(٢) ، وقد لا يكون هذا التشابه بين سلوك العبقرى وسلوك الجنون قاطعاً فى إقرار الظاهرة ، ولكنه أيسر السبل فيما يلوح .

ولسكن بين الجنون والعبقرية حداً فاصلاً ، إن شذوذ الجنون فى تصرفه وتفكيره ينبوع عن المنطق فى حاضره ومستقبله ، أما شذوذ العبقرى فإنه ينبوع عن المألوف عند معاصريه ، ولكن المستقبل كفيل بفهم هذا الشذوذ وتقديره ، إن العبقرى يسبق على الدوام زمانه بأجيال . . .

بقى أن نقول كلمة نتناول فيها مصدر العبقرية الفنية والنظريات التى قيلت فى تفسيرها :

(١) انظر الدكتور عبد الرحمن بدوى : شوپنهاور (طبعة ثانية ص ١٠٢ - ٣)

(٢) E. Kretschmer, Psychology of the Men of Genius, Engg. Trans. (٢) by R. B. Cattell

مصدر العبقرية الفنية :

اتجه المحدثون من الباحثين إلى محاولة الكشف عن مصدر العبقرية الفنية ومهبط وحيها ، وانتهت دراساتهم إلى وضع نظريات يفسرون بها هذه الظاهرة نكتفي بالإشارة إلى أشيعها بين الناس وأدناها إلى عقولهم :

نظرية الإلهام :

ردّ بعض فلاسفة الجمال مصدر العبقرية عند الفنان إلى الإلهام فيما يسميه الشعراء ، أو الكشف والإشراق والحدس فيما يسميه الصوفية ، بمعنى أن الطبيعة البشرية عند بعض الناس مُهَيَّأة لتَلَقِّي الإلهام الذي يهبط على صاحبه بَغْتَةً وبغير مقدمات تسلّم إليه ، إن طيبتهم مزودة بقدرّة خارقة على الإبداع الفني مرجعها إلى شعور مفاجئ غير مسبوق بتفكير عقلي ولا اختبار تجريبي ولا أي عمل إرادي ، فالخلق الفني عند دعاة هذه النظرية مرجعه إلى فطرة الفنان وما يعتريها من حالات التجلي التي لا تُسَلَّم إليها دراسة عقلية أو تجارب حسية .

إذن فالفنان لا يعرف في أكثر الحالات مصدر إلهامه ، يقول ستيفنسون مؤلف دكتور جيكل ومستر هيد إن العمل الحقيقي يقوم به مساعد غير منظور يُنْقِبه داخل حجرة عالية مفاقة ... يُنْجِز المؤلف نصف عمله وهو مستغرق في نومه ، وينجز الباقي أثناء يقظته ! ويزعم « جوته » أنه كتب أحسن رواياته وهو في غيبوبة تشبه حالات السبات الانقالي (النجول أثناء النوم) Somnambulism ! ويصيح « فولتير » متعجباً — وهو في المسرح يشهد تمثيل إحدى رواياته : أحقاً أنا الذي كتبت ذلك ؟ ويقول الشاعر الإنجليزي « كولريدج » Coleridge إن سنة من النوم أخذته أثناء مطالعته الصباحية فإفاق منها حتى بادر بكتابة قصيدته المعروفة Kubla Khan حتى بلغ بيتها الرابع والخمسين ثم خمدت نار الإلهام

فتركها ناقصة ولم يعد إليها أبداً ، وبصرح ابن مسينا بأن الكثير من وجوه الشاكل قد تكشف له أثناء منامه ؛ وإلى مثل هذا ذهب الشاعر المعاصر جون ماسفيلد الذي زعم أنه رأى في منامه نصيده « المرأة تكلم » منقوشة بحروف بارزة على صفحة من المعدن ، فكان عمداً بعد اليقظة مقصوراً على نسخها ، واعترف « جاكوب برومه » أنه هو نفسه لا يعرف كيف يتم كتاباته بغير تدخل من إرادته ، إنه لا يدري ماذا يجب أن يكتب ، فإن كتب جاءت كدباته عن وحى عام روجيه ... وقد اشتهع « روزار » المزارع الساحر أثناء لعبه البلياردو ... إلى آخر ما يرويه النقادون في هذا الصدد مما ذكرت بعض المصادر التي أشرنا إليها.

نظريته التحريضية

ونسبة بهذا مذهب « فرويد » + S. Freud ١٩٢٩ ومدرسته في تفسير الخلق الذي ورد إلى مكتوبات اللاوعي unconsciousness إذ يقولون إن في الإنسان نزاعاً قسرياً وصورة حاجية ورغبات عسية تنافي مع آداب المجتمع وثقافته ومعتقداته ، وعن أجل هذا تقوم بكبتها لإخفائها عن أعين الناس ، وتقوم عندئذ وأدائها الاجتماعية بدور الرقيب الذي يحول دون ظهور هذه المكتوبات الكبيرة في اللاشعور ، والتي ترتد في الأغلب والأعم إلى الفريضة الجنسية ، وهي تسبب عقداً تثير في الوعي انفعالات تظهر في أحلام اليقظة والافهم ، وتبدو في اضطرابات عسية أو تظهر في إنتاج فني ، وهكذا يصبح الخلق الفني عند هذه المدرسة مجرد رمز لمكتوبات مكبوتة في اللاوعي ، به يتسامى الإنسان فيظهر مشاعره الجنسية بما أن أخفى حقيقة عنها عن الناس وأبدعها في صور مشروعة في أذهانهم ، وبهذا تصبح آثار الفنان منفذاً لرغباته الجنسية المكبوتة ؛ وقد طبق فرويد نظريته على الفنان ليوناردو دافنشي السالف الذكر^(١).

(١) انظر كتابه : S. Freud, Leonardo da Vinci, Eng. Trans. by Brill 1992

هذا الاتجاه في رد الخلق الفني عند الصبابة من أهله إلى الإلهام الخفي
أو مكونات اللاشعور آثار ضيق علماء الاجتماع وجمهرة علماء النفس على السواء :

الإلهام عند علماء الاجتماع :

فأما الاتجاه الاجتماعي فيضيق بكل مذهب يجعل الفن ظاهرة فردية تنصل
بشعور الفنان أو عقله أو مكونات اللاوعي عنده ، لأن الفن عند الاجتماعيين
تجسدي وليس فرديا ، إنه يمثل نزعات الناس في مجتمع يعيش تحت ضغط عرف وعقائد
وتقاليد ، ويهدف إلى خدمة هذا المجتمع الذي يعيش الفنان في ظله ويتأثر به في
إنتاجه ولا يملك إلا التعبير عن مثل ضلعا يضعها له مجتمعه ١

وقد كان « تين » Taine أول من قام بدراسة جادة في « فلسفة الفن »
ووضع مذهباً طبيعياً اجتماعياً ودرس الفن على نمط دراسة العالم الطبيعي للنباتات ،
غاصم بالبيئة وأثرها ، بل كان أول من أدخل كلمة « الوسط أو البيئة milieu والجو
الأدبي moral temperature وهما التعبيران اللذان شاعا بعده للدلالة على الحالة
المعنوية والعقلية العامة في عصر ما ، فكان يكتب عن الفن من خلال نظريته
لتاريخ الحضارة الإنسانية ، محدداً العوامل التي أثرت في اتجاهات الإنتاج الفني
خلال العصور ، وكان يريد بالبيئة معناها الجغرافي والاجتماعي معاً ، فالفنان يصور
مناظر الطبيعة التي تحوطه ، ويمر من روح العصر الذي يعيش فيه حتى تبدو
في آثاره روح الحضارة التي يعاصرها والتقاليد التي تحكمه ... وبهذا تفسر
عقريه الفنان باعتبارها ظاهرة اجتماعية لها أسبابها التي تعيش في ظل المجتمع
وتخضع لمناهج البحث التجريبية والتاريخية (١) . وتابعه في هذا الاتجاه « دوركايم »
+ E. Durkheim ١٩١٧ ومدرسته الاجتماعية .

الإلهام عند علماء النفس :

أما جبهة علماء النفس فقد فسروا الإلهام باعتباره ظاهرة فردية لا جمعية كما ظنه الاجتماعيون ، والإلهام عندهم يصدر عن الفرد ولا يظهر في تربة إلا متى تهيأت له ، فانبثاق وره يسبقه تحضير عقلي وعاطفي يؤذن بمجيئه ، والإلهامات الخفية التي تحدث عنها الشعراء والفنانون الذين أسلفنا ذكرهم يمكن تفسيرها سيكولوجيا متى عرفنا ما سبق ظهورها من قراءاتهم وأبحاثهم ومشاهداتهم وتأملاتهم في المشكلة التي تشغل أذهانهم .

من هنا قيل إن تحليل الإلهام تعميلا علميا يقتضى معرفة فترة التحضير التي تسبقه ، وقد يرتد إشباع الذهن بما يدور حول المشكلة إلى أعوام طويلة تسبق نور الإلهام ، فيقال إن لويس Lowes قد تمكن من أن يقتفى آثار قصيدة كولريدج السالفة الذكر إلى خمس وعشرين عاماً سبقت كتابتها باستقصائه قراءات كولريدج ومشاهداته أثناء أسفاره المتعددة .

ولا عجب أن يظهر الإلهام أثناء النوم أو عقب الراحة والكون ، لأن الراحة وتلاشي الانبعاث يساعدان الإنسان على مواصلة تفكيره من غير عائق ، ومن هنا رجعت الدراسات السيكولوجية أن الإلهام ينبثق نوره بعد فترة تمهيد وإشباع — قد تطول — تليها فترة راحة أو كون ، ولا مصادفة في الأمر ، فإن الإنسان هو الذى يهيئ ظروف المصادفة وليست المصادفة هي التى تهيئ له إلهاماته .

وقد عرض الأستاذ جراهام والاس^(١) لعملية الخلق المبكرى فى العلم والفن عموماً ، فردها إلى أربع مراحل أولها فترة الإعداد preparation وفيها يعرض المفكر أو الفنان للدراسة مشكلته من جميع نواحيها ، وثانيها مرحلة التفريغ

Incubation وفيها يختفي التفكير الشعوري الواعي ، هي فترة ركود وراحة ، وثالثها مرحلة ظهور « الفكرة السعيدة » ، مقترنة بأحداث سيكولوجية وتسمى بالكشف — في لغة الصوفية — Illumination ، ورابعها مرحلة التحقيق verification وتكون في مجال التفكير العلمي .

ويصرح « والاس » بأن مرحلة التفريغ ضرورية للتهدئة لمرحلة الكشف ، وهو يتحدث عن كثير من العباقرة الذين تكشفت عبقريتهم عن آثار راحة بعد فترة ركود وتكاسل وراحة ، ولكن هذه الفترة كانت مسبقة لا محالة بتفكير جدي عميق ، ومعنى هذا أن الفنان يدرس مشكلته واعياً شامراً في فترة الإعداد ، ثم تنفل المشكلة في فترة الركود إلى مجال اللاشعور وعندئذ يتكفل اللاشعور بإيجاد الحل السعيد .

وهذا الرأي شبيه برأي أفلاطون من حيث إن الإنتاج البشري يحى بعد التفكير العميق الذي يقبه ما يشبه الكشف الصوفي ، أن التفكير يفضي إليه ، ولكن هذا الإنتاج لا يتم عن طريق هذا التفكير ، وقد كان أفلاطون يرى أن هذا النوع من الإدراك مسبق بدراسة طويلة وبحث عميق ينبثق بعدها في النفس نور كما ينبثق لسان من اللهب وسط نار ، أي أن هذا الإدراك أشبه ما يكون بالإلهام أو وميض يخالف كل الحائفة العمليات المنطقية والرياضية التي تقترن بالتفكير والدراسة اللذين يسبقان في المادة هذا الإلهام المفاجئ^(١) .

والغريب أن الذكاء لا يتحتم أن يترن بالعبقريّة ، إن العبقريّة قدرة على الخلق والإبداع ، أداتها العقل — في الخلق العلمي — أو الخيال — في الخلق الفني — أما الذكاء فهو — في أشيع تعريفاته المعتمدة — القدرة على التخلص

(١) انظر Joad, *Onide to Philosophy*, 1936 ص ٢٢٩ - ٢٢٠ و ٢٢٨

وقارن كذلك كتاب مبادئ علم النفس العام ص ٢٤٣ وما بعدها .

السريع من المآزق^(١) ، وقد أثبت الاستفراء أن الكثيرين من العباقرة على ذكاء متوسط ، أو أقل من المتوسط ، وإن كانوا قد أوتوا هبة القدرة على الخلق كالمثل غير منقوصة ... !

فتعجب !

حسبنا هذا في تفسير الباحثين لمصادر البقرية الفنية ، ويكفي أن نقول في التفسير علينا أن ننظر إلى المشكلة من زاوية واحدة خلال بين ، وأدنى من إلى التعراب أن يقال إن الإلهام صورة ذاتي براعت بعضها فردى يتصل بالعددات العقلية والباطنية واللا شعورية السابقة لظهوره ، وبعضها الآخر اجتماعي منحدر إلى المجتمع بما فيه من أنماك نظم رياضات ومستندات وغير هذا من عناصر الحضارة التي تسوده ، وهذه البراعت يتفاعل بعضها مع البعض الآخر فنيةً وإبداعيةً حتى ينشأ عن تفاعلها ما نسميه بالإلهام .

مرثنا الآن شيئاً عن اتجاهات الباحثين في فهمهم لطبيعة الجبال ومقاييس تميزها ، ومصدر البقرية الفنية وما قيل في نفسه ها ، ولما كن للجبال عالماً يدالج تبحث في مشاكلها ، فقل من المنيد أن نعزو له بكلمة تاريخية موجزة تزيد موضوعنا وضوحاً :

(١) بل قيل إن اللاكاه يمثل في قدرة سامعه حل التكيف مع المواقف التي تواجهه واستغلالها لصالحه ، ومن ثم يفتقر اللاكاه بالأناحية !

(ب) علم الجمال

من تاريخ علم الجمال قديماً وحديثاً - أظهر مذاهب المحدثين في الجمال : المذهب المثالي -
المذهب الطبيعي - المذهب الرومانتي - المذهب الرمزي .

من تاريخ علم الجمال :

يراد به فلسفة الوجدان لأنه يعرض لدراسة الذوق الجمالي - سيكولوجياً وتاريخياً واجتماعياً وعيانياً - فيما يقول بعض الباحثين^(١) ؛ وقيل إنه علم الجميل وفلسفة الفنون الجميلة ، وهو يتناول أحكام الجمال التي تصدر عن الالذة والألم وتعرض لدراسة الفن وآثاره^(٢) ، وبهذا تصبح غايته وضع معايير للتمييز بين الجمال والتبجح ورسم قواعد بمقتضاها يتحقق الجمال في الآثار الفنية .

وما عن شك في أن الجمال قد أثار اهتمام الناس من قديم الزمان ، وأن الإنسان قد أبدع الآثار الجميلة قبل أن يُفلسف موضوعها ، ثم عرض للبحث فيها بالنظر العقلي ومناهجه فكانت فلسفة الجمال ، واصطنع المناهج التجريبية في دراستها فكان علم الجمال التجريبي الذي انصرف عن دراسة الجمال كما ينبغي أن يكون ، إلى البحث الواقعي فيه كما هو كائن بالفعل ، فلنعرض لتاريخ البحث الجمالي في إيجاز :

لعل البحث في الجمال لمعرفة حقيقة وشروطه وقوانينه كان مرجع الفضل فيه إلى اليونان ، وإن كانوا قد خلعلوا بين فلسفة الجمال وعلم الأخلاق وفلسفة ما بعد الطبيعة ، وقد عني أفلاطون + ٣٤٨ ق . م Plato وأفلوطين + ٢٧٠ Plotinus بفحوى الحكم الوجداني من جمال وجلال ؛ واهتم أرسطو + ٣٢٢ ق . م .

(١) W. Jerusalem, op. cit p. 198-9

(٢) Külpe, op. cit, p. 81-2

Aristotle ومع نظرية في طبيعة الفن ، وكانت هذه الدراسات تقوم على أسس فلسفية ولا تستند إلى مناهج تجريبية في دراسات الأحكام الجمالية .

ومثل هذا يمكن أن يقال في فلسفة المصور الوسطى والكثير من مذاهب المحدثين في هذا المجال ، لأنهم يقيمون بحثهم على أسس فلسفية فيتمون بوضع مثل عليا للخلق الفني ويسلمون بفروض عامة من دلالة الجمال وأهميته .

وقد كان الفيلسوف الألماني « كريستيان ولف » C. Wolff ١٧٥٤ + قد قسم قوى الإدراك إلى عليا علمها المنطق الذي يشهد مثاله الأهل في الحق ، وقوى إدراك دنيا — وهي الحس — لم يذكر لها علما بما فيها ، فذكر تلميذه « بوجارتن » ١٧٦٢ A. G. Baumgarten « علم الجمال » مقابلا لعلم المنطق ومعبراً عن كمال المعرفة الحسية ، كما أن المنطق يمثل كمال المعرفة العقلية ، وكان « بوجارتن » أول من استخدم علم الجمال Aesthetics بمعنى فلسفة الجميل ؛ وقد تابعه في العمل على استقلال علم الجمال تلميذه « ماير » Q.F. Meier وغيره من المحدثين .

وما تقدمت الدراسات السيكولوجية في ذلك الوقت وأشارت إلى وجود قوة للوجدان حتى أدرك المفكرون أن الجمال ليس كمال المعرفة الحسية بل لا يتصل بالمعرفة بوجه من أوجوه ، وأن موضوعه هو هذا الوجدان من قوى النفس .

وشهد هذا الزمن (الثامن عشر في إنجلترا) تقدماً ملحوظاً في البحث الفلسفي في الجمال ، وأظهر من ساهموا في هذا التقدم في إنجلترا « شافيسبري » ١٧١٣ Shaftesbury بفلسفته الجمالية في الأخلاق على ما أثرنا من قبل ، وفي اسكتلند « بيرك » Burke و « هوم » Home بأبحاثهما السيكولوجية في الجمال ، وفي ألمانيا — عدا من ذكرنا — « كانط » Kant ١٨٠٤ الذي يعتبر المؤسس الحقيقي لعلم الجمال في صورته العلمية ، جد في التوفيق بين نظريات السابقين له وانتهى إلى جعل موضوع علم الجمال شاملاً لميدانين مميزين أولهما :

وضع نظرية في الجمال والجلال Sublimity ، وثانيتها : البحث في طبيعة الفن والمناهج التي تُتَّبَع في تصنيف الفنون الجميلة .

واستمر الاتجاه النظري في البحث يسود فلسفة الجمال بعد « كانط » ، وظل منهج البحث عند فلاسفة الجمال يقوم على الاستنباط الذي يبدأ بالتقضايا السكّانية لبرهنة على صدق الأحكام الجزئية ، وأظهر ما يبدو هذا عند « هيجل » + ١٨٣١ W. Hegel وأتباعه من أمثال « ويس » Hi. Weiss « وفيشر » F.T. Vischer وعند « جون هر بارت » + ١٨٤١ J.F. Herbart الذي يعتبر عند الكثيرين مؤسس علم الجمال بمعنى من معانيه ، وإن كان قد أدمج الأحكام الأخلاقية في الأحكام الجمالية حين جعل « الذوق » أداة إدراك للقيم ووصفها ، وجعل وظيفته كشف العلاقات البسيطة التي تقوم في الآثار الفنية ، وتثير فيها الشعور بالجمال ، وحدد للنل العليا التي تصدر بمقتضاها الأحكام التي تقرر الجمال أو القبح ، وقد تابعه تلميذه « زيمرمان » R. Zimmermann الذي أهتم بتعدد النل العليا للكمال — وهي التي أغفلها هر بارت في فلسفته .

وظهر مذهب المدرسة الرومانسية Romanticism — التي سنعرض لتحديث عنها بعد قليل — على يد شيلنج + ١٨٥٤ F.W. Schelling و « شليجيل » + ١٨٢٩ Fr. Schlegel و « شوبنهاور » + ١٨٦٠ A. Schopenhauer الذين اهتموا وغالوا في تقدير الجمال والفن ، فبرى أولهم في الطبيعة وكل كائناتها مظهراً من مظاهر الفن ، ونسبوا البطولة أو العبقرية بثانيتهم وتظهر آثارها في الإبداع الفني المتحرر من قيود الأديان والقوانين ، ويعتبر ثالثهم الشعور بالجمال أسمى ما يحظى به الإنسان في حياته . . . الخ .

وعلى مثل هذه الحال كان موقف الفلاسفة من فلسفة الجمال حتى ضاقت طائفة منهم بالفلسفة ومناهجها الاستنباطية ، ونزعت إلى تحويل علم الجمال الفيلسفي

إلى علم وسمى، يستطلع مناهج العلوم الطبيعية التجريبية الخاصة ، يطبقها على
الأمكان التي تصدرها على شعورنا ، اللذة بل على الفنون ذاتها وعلى الجهود التي
يُبذل في إنتاج الآثار الفنية المبدعة ، وقد كان « تين » + ١٨٩٣ H. Taine
في كتابه « فلسفة الفن » Philosophie de l'art أصدق مثل لذلك — وقد
عرفنا شيئاً عن مذهبه فيما سلف —

ومن كبار الداهين إلى هذا الاتجاه « جرانت ألين » Grant Allen ١٨٨١ +
— في دراسته في علم الجمال النفسي — وكذلك « هيرث » George Hirth
وقد حاول أن يكشف عن العوامل السيكولوجية والنفسولوجية التي ساعدت على
الإنتاج الفني الرائع — ولا سيما في مجال الفن القوي Plastic art ثم « فخر »
+ ١٨٨٢ G.T. Fechner الذي أهتم بدراسة المؤثرات الحسية التي تثير في النفس
الشعور بالاد أو اللذة ، ودل في نجاح على ضرورة استخدام المنهج التجريبي
في علم الجمال (١).

عند كل جملة موجزة عن بعض معالم البحث في تاريخ الجمال نقف عليها
بإشارة خاطفة إلى بعض مذاهب المحدثين في الجمال :

أشهر مذاهب المحدثين في علم الجمال :

قبل الحديث عن أشهر مذاهب المحدثين في الجمال نهد بالإشارة إلى أن علم
الجمال التجريبي يبدو على صورتين : ميساري أو فني ، ووصفي أو تحليلي ، فأما
أولها فوظيفته أن يضع قواعد للفنان ومقاييس للناقد ، إنه يصور ما ينبغي أن
يكون عليه الفنان اللابع في إنتاجه الفني ، وما ينبغي أن يكون عليه الناقد الممتاز

(١) فناربع البحث في الجمال انظر Külpe, op. cit., ch. X. p. 61 ff. وكذلك Jerusalem
ص ٢٠٠ وما بعدها وقارن : (1947) Max Schoen & others, Introduction to
Philosophy في الشطر الثالث في أصول الأربعة الأولى التي أوضحت علم الجمال عند القدماء
ومفكرى المصور الوسطى ثم ص ٥٥٥ - ٥٩٠ من تاريخه عند المحدثين .

في فهمه للآثار الفنية وتذوقه لألوان الجمال وتمييزه بين الجميل والابح ، على أن
للمعيارية عند هؤلاء التعبيريين من العلماء تختلف عنها عند للفلاسفة العلمانية ،
لأن معيارية الجمال — كعلم تجريبي — تجعل القواعد التي توضع مفيدة بزمان
الفنان — أو الناقد — ومكانه وظروفه وأحواله ، أما معيارية الجمال كعلم فلسفي
فتجعل هذه القواعد عامة مطلقة تنطبق على الزمان والمكان وتحرر من ضغط
الظروف والأحوال ومن ثم تكرر مادة مطلقاً .

وعلم الجمال المعياري — على النحو التجريبي الذي أسلفناه — لا يهتم كثيراً
بدراسة المشاكل الرئيسية في الجمال لمعرفة مبادئها وأصولها ، لأن هذا النوع من
البحث من شأن الدراسات الفلسفية الميتافيزيقية — ولا يبالغ البحث في الأسباب
والبواحد التي تمكن الفنان من إنتاجه الفني .

أما علم الجمال الوصفي أو التحليلي فإنه يحاول أن يكشف من هذه المبادئ
والبواحد في حدود مناهجه ، رغبة في معرفة الظروف التي تلهم الفنان حين يبدع
آثاره الفنية ، كما يهدف من ناحية أخرى إلى تفسير الطريقة التي بها تؤثر هذه
الآثار الفنية في المجتمع ، ومن هذا نرى أن مجال البحث في علم الجمال الوصفي هو
عمل الفنان من حيث النزوع إلى معرفة التأثيرات التي تؤثر فيه والأذواق التي تميز
عصره ، وبهذا يتحول علم الجمال آخر الأمر إلى علم نفس وتاريخ ، وباتخاذ
مناهج البحث السيكولوجي والبحث التاريخي يتبين لنا أن فهم آثار الفن
فهماً دقيقاً مقبلاً^(١) .

أما المذاهب التي عرفت في الجمال عند المحدثين فأظهرها :

المذهب المثالي

: Idealism :

أشرنا فيما أسلفنا إلى أنظر صور المثالية في الفلسفة (نظرية المعرفة)

والأخلاق^(١) ونضيف الآن أنها تطلق في الفن ويراد بها اتجاه الفنان إلى التعبير عما ينبغي أن يكون ، مع تأكيد وجداناته وحوالته في آثاره الفنية وعدم الوقوف عند نقل الحقائق نقلاً حرفياً ، وبهذا يرفع الفن الجنس البشري إلى آفاق عليا فيتجنب الواقع الكريه الأليم ليصور الجمال الذي يدفع إلى السمو ، ويقتضي هذا للمذهب استبعاد كل خسيس منكر أو مبتذل من مجال التعبير الفني .

المذهب الطبيعي^(٢) : Naturalism

وعلى عكس هذا الاتجاه يقف أتباع المذهب الطبيعي في علم الجمال ، وهو مذهب الذين يزعمون أن الطبيعة (وحدها) هي المجال الصحيح لدراسة الفن ، وبهذا المعنى الرعيب تنحصر مهمة الفنان في أن يلاحظ الطبيعة عن كثب ويسجل

(١) انظر ص ٢٥٥ - ٢٥٦ من هذا الكتاب .

(٢) ويطلق المذهب الطبيعي في الفلسفة (لا في علم الجمال) ويراد به الاعتقاد بأن العالم لا يحتاج إلى حلة ، فائقة للطبيعة أو تدير حارق للعادة ، ولكنه يقوم بنفسه ويبرهن على نفسه ويقود نفسه ، وليس لعمل العالم غاية يهدف إليها ، والحياة الإنسانية - الفيزيائية والعقلية والخلقية والروحية حادثة طبيعية عادية تفرز من كل وجوهها لعمليات الطبيعة المادية ، والقيم الأخلاقية يمكن تزيينها بأسباب طبيعية من غير ما حاجة للاتجاه إلى نوة فائقة للطبيعة ومن خير توقع بلزائد أو أقدار خارقة للعادة .

ويطلق المذهب الطبيعي أيضاً في فلسفة الأخلاق ، ويراد به اتجاه القائلين بأن غاية الأفعال الخلقية أن يحيا الإنسان وفقاً للطبيعة ، ومن ثم لا يكبح شهواته وأهوائه فيما ظن بعض الطبيعيين ، أو يحل تصرفاته تجري وفقاً للعقل - على اعتبار أن الطبيعة معناها العقل فيما ظن الرواقية ، أو يرد الإنسان إلى الطسعة ويهجر المدنية المصطنعة التي تبدو في آثار العقل من حلم وفن وفلسفة فيما ذهب « جاك جاك روسو » أو يحقق الإنسان رغباته ويشبع شهواته من غير حائق ويؤكد ذاته ويسخر من النصحية وغيرها من الفضائل التي أقرتها الأديان والأخلاق التقليدية وبذلك يهد الطريق لوجود « السوبرمان » - فهما « نيتشه » F. Nietzsche . أما ما يراد بالمذهب الطبيعي في الفن ولآداب فقد أثرنا إليه عند حديثنا عن التوحيد بين الجمال والخير (ص ٣١١ وما بعدها) وعرفنا شيئاً من موقف إميل زولا من الأدب المكشوف (في الفصل الأول من الباب الرابع) - ويراد بالمذهب الطبيعي في الدين استبعاد القول بالخوارق والمعجزات وإرجاع حقائق الدين إلى فعل للعوامل الطبيعية وقوانينها ، أو إلى تأثير الله مؤحداً مع النظام الطبيعي للعالم ، أما المذهب الطبيعي في علم الجمال فهو ما تعرضه الآن في صلب الكلام .

بيئته المادية في وضوح ، ومذهب الطبيعيين في الفن — كذهب الطبيعيين في الفلسفة — يوجب على الفنان إغفال كل حقيقة خفية «hidden» واستبعاد «اللامية» أو الجوهر الخفى essence من حسابه ، ويفرض عليه أن يستبعد من ذهنه كل محاولة تهدف إلى تصحيح الطبيعة بالتعبير عنها بما يسمونه بالصورة المثالية التي يتجاوز أصحابها الواقع إلى الكمال الذي يتوهمونه ، ومن الضلال — في عُرْف هذا المذهب — أن يفرض الفنان على الطبيعة أحكاماً تقويمية اعتقاداً منه بأن الطبيعة ناقصة يعوزها جهد الفنان ليزيل عنها النقص ويردها إلى الكمال ، وهو يخطئ أفلح الخطأ إذا أخذ يتخير من مشاهد الطبيعة ما يظن أنه يثير للشعور بالجمال إن مهمته لا تتجاوز تشريح البيئة التي تحوطه ووصف ما فيها .

ومن الضروري أن نميز بين المذهب الطبيعي والمذهب الرومانتي في الفن ، (أو الابتداعي فيما يسميه البعض) Romanticism فالرومانسية تؤكد شعور الفنان بصفات الأشياء وخواصها ، والفنان أصلاً معنى بالتجارب التي تُفضي إليها الطبيعة ، بينما يؤكد المذهب الطبيعي ما في الأشياء من خصائص موضوعية لم تصدر عن ذات الفنان ، ومن هنا أوجب المذهب الرومانتي تدخل الفنان في الطبيعة بينما أوجب المذهب الطبيعي الحد من هذا التدخل ما أمكن ذلك .

ويطلق المذهب الطبيعي عادة على معتقدات مدرسة من الواقعيين ظهرت أشبه ما تكون بمدرسة الوضعيين ، وتزعمها «فلوير» + ١٨٨٠ G. Flaubert و «إميل زولا» + ١٩٠٢ E. Zola و «موباسان» + ١٨٩٣ Maupassant ويميز المذهب قول زولا^(١) : «إن المذهب الطبيعي منهج علمي مطبق على الآداب» ويعتقد زولا أن مهمة الفنان أن يسجل ما يقع في الطبيعة ويفسره ،

(١) في كتابه Le Roman Expérimental ثم Les Romanciers Naturalists وانظر ص ١١٣ وما بعدها في الفصل الأول من الباب الرابع في هذا الكتاب .
(٢٦ - أسس)

إذ ينبغي أن يكون الفن نسخة دقيقة من الطبيعة ، ولا يبلغ الفنان هذه الغاية إلا بدراسة تحقيقية للخلق والبراءات والسالك .

ويرى أتباع المذهب الطبيعي أن جميع الأحكام التي تصدرها بجنسية الأعمال وشريتها مجرد اصطلاح تمارف عليه الناس وليس له أساس في طبيعة الأشياء ، ومن ثم وجب أن يلتصق الفن ففهم الأشياء دون أن يتجاوز هذا إلى الامتداح والثناء أو التذم والذم ، إن السلك الإنساني مظهر من مظاهري الطبيعة ، وواجب النصاص أن يمرض هذا المظهر في تفصيل وإسهاب من غير أن يحاول التماسي به ومحاولة نكته ما يقوّمه فصفا فيه ، ومن غير أن يفترض قوى خفية أو يرتفع على ما يظنه قبيحا .

الفرع الرومانتي : Romanticism :

أما المذهب الرومانتي الذي أسلفنا الإشارة إليه فيعلم الجلال وفي الفن على حركة ظهرت في أواسط القرن الثامن عشر والنصف الأول من القرن الماضي وكان من أظهر دعاةها « نوفاليس » + ١٨٠٢ F. Novalis والأخا جيموم شلجل وفردريك شلجل^(١) Schlegel و « دشر » + ١٨٢٥ P. Richter في ألمانيا ، وبيان جاك روسو + ١٧٧٨ Rousseau و « شاتوبريان » + ١٨٤٨ F. Chateaubriand و « شكفور هوجو » + ١٨٨٥ V. Hugo و « لامارتين » + ١٨٥١ F. Lamrtine في فرنسا ؛ و « بليك » + ١٨٢٧ Blake و « شيلي » + ١٨٥١ P. Shelley و « بايرون » + ١٨٢٤ G. Byron في إنجلترا .

والرومانتي تشبه أن تكون انجاسا صمما نحو الفن ووظيفته ، وتفسيرا للخير والجمال ونأويا للحياة ، وعابتها ليست مدعة جديدة لأنها - بهذا الوضع - كانت على الدوام قائمة موجودة بحيث يفتذر ردعا إلى عصر معين ، وجوهر الرومانتي يقوم

(١) مات أرمها عام ١٨٤٢ وتالهما عام ١٨٢٩ م .

في الاستغراق في الطبيعة ومحاولة إدراك ظواهرها على نحو مباشر بسيط ، ومن ثم يعتبر أنبائها كل القواعد والنظم ومنهضيات المعرفة والآداب خططاً اصطناعية وعوائق تحول دون إدراك الطبيعة وظواهرها والتمتع بها والتعبير عنها ، ومن هنا كانت كراهيتهم للانبائية (الكلاسيكية) Classicism وهم يكبرون من شأن الصدق في التعبير Sincerity والتلقائية والهوى ، وبمقدار مفايلاتهم في تقدير الوجدان والخيال والماطفة كان استحقاقهم بالعقل ومنطقه ، فهمة الفن عندهم تقوم في الاهتمام بملاحظة الجزئيات والمحسوسات ومشاهدة الشاعر والوجدانات التي تنيرها مشاعر الطبيعة مع تسجيلها في أمانة ودقة من غير أدنى محاولة لتجريد المصنى الكلية من الجزئيات المرئية ومن غير نزوع إلى تكميلها والتسامي بها كما يقوم المثاليون ، إن الرومانسية تطالب معتقياً من الفنانين بأن يشعروا في حرية وعمق ، وأن يعبروا عن مشاعرهم من غير أدنى كبت فني أو ضبط اجتماعي أو قهر خلقي ، إنها تلتصم في آثار الفن وروائمه مؤثراً ينبه الخيال ويثير الوجدان كنقطة بدء للعمل الحر وليس كوضوح للتأمل والتفكير .

والرومانسية تنهز ع شيعاً تلتقي كلها عند كراهية القبود التي تفرضها على الفنان سلطة ما ، والنفور من كل مانع يحول دون حرية التعبير عن الطبيعة ، والافتناع بأن شعور الفنان بالخصائص الخفية في الأشياء يمثل مكان الصدرة في التعبير الفني (١) .

المذهب الرمزي Symbolism :

ونشأت اتجاهات يهدف بعضها إلى إدماج المذهب المثالي في المذهب الطبيعي ،

(١) تارن : Jerusalem, op. cit., p. 209-10 وكلاك : D. Runes, p. 137, 205-6
A.O. Lovejoy, Meaning of Romanticism for the Historian of Ideas : 8: 272-3.

وظاهر للمذهب الرمزي Symbolism في التصوير والشعر وحاول أتباعه أن يتجاوزوا التعبير عما هو كأن إلى إضفاء الغموض على الآثار الفنية وعرض القيم الروحية من خلال الرموز المجردة ، وقد ازدهر المذهب الرمزي في أواخر القرن التاسع عشر كرجح المغالاة في تقدير الطبيعيين لجمال الطبيعة .

• بنا هذا إشارة خاملة إلى أواخر المذاهب الحديثة في الجمال والفن عسى أن يكون الحديث عنها مع إيجازه قد أضاء بعض المناطق الغامضة في علم الجمال .

مصادر الفصل الثالث

بالإضافة إلى المصادر المذكورة في هوامش الصفحات وحساب الكلام يمكن
الاطلاع على ما يلي من مصادر :

- Bosanquet, B., Three Lectures on Aesthetics
Reid, L.A., A Study in Aesthetics
Gilbert & Kuhn, History of Aesthetics
Ogden, C.K. & Richards, T.A., Foundations of Aesthetics
Gilbert, K.E. Studies in Recent Aesthetics
Gordon, K., Aesthetics
Parker, De Witt H., (1) Principles of Aesthetics 1946
(2) Aesthetics (in : 20th Century
Philos., 1947)
Barritt, E. F., (1) An Introduction to Aesthetics, (Hutcheson's
University Library)
(2) What is beauty, 1932
(3) (ed.) Philosophies of Beauty from Socrates
to R. Bridges
Puffer, E., The Psychology of Beauty, 1905
Alexander, S., Beauty & other Forms of Value
Burke. The Sublime & Beautiful
M' Vicar, The Philosophy of the Beautiful
Ducass, C.J. The Philos. of Art
Collingwood, R G., (1) Outline of Philosophy of Art
(2) Principles of Art
Honey, Science & Creative Arts
Santayana, G., The Sense of Beauty, 1890
Cousin, V., Du Vraie, du Beau, du Bien
Danteron, Cours de Aesthetique
Delacroix, H., Psychologie de L'Art 1947

- Rusu, L., Essai Sur la Création Artistique 1935
Taine. H., Philosophie de l'Art
Lolo, ch., L'Art et la Morale.
Stace, W.T., The Meaning of beauty, 1929
Langfield, S. H., The Aesthetic Attitude, 1920
Birkhoff, G.D., Aesthetic Measure, 1933

الباب الخامس

الفلسفة الإسلامية

الفصل الأول : مجال الفلسفة

الفصل الثاني : علم الكلام

الفصل الثالث : التصوف الإسلامي

الباب الخامس

الفلسفة الإسلامية

مهدنا في الباب الأول من هذا الكتاب بالحديث عن الفلسفة نشأةً وتعريفًا وموضوعًا وغرضًا ومنهجًا ، وعقبنا في الأبواب الثلاثة التالية بدراسة المشاكل الرئيسية الثلاث التي تؤلف موضوع الفلسفة التقليدية — فيما أشرنا من قبل — ونعني بها : (الأنطولوجيا) أو مبحث الوجود و (الإپستمولوجيا) أو نظرية المعرفة و (الأكسيولوجيا) أو مبحث القيم ، فانهى بهذا حديثنا عن « أسس الفلسفة » .

وقد كان من الممكن أن ينتهى بهذا كتابنا لو كان يصدر في بلد غير مصر ، أما والكتاب يصدر في مصر ويكتبه مؤلف مصرى فقد اقتضى الأمر أن نختتم هذه الدراسة بباب نعتقه عن الفلسفة في الإسلام ، ينشعب فيه الحديث إلى ثلاثة فصول ، نتناول في أولها الفلسفة الإسلامية مجالا وغرضا ، ونعرض في ثانيها علم الكلام وندرس في ثالثها التصوف الإسلامى ، على اعتبار أن الكلام والتصوف يدخلان في نطاق الفلسفة الإسلامية .

الفصل الأول

مجال الفلسفة الإسلامية

مجال الفلسفة الإسلامية - مأخذها عند بعض المستشرقين ومناقشتها -
غاية للفلسفة الإسلامية

مجال الفلسفة الإسلامية :

تطلق الفلسفة الإسلامية على تراث الإسلام من فلسفة المشائين عمتزجة بالأفلاطونية الحديثة ، وقد يراد بها معنى أعم من هذا وأوسع ، إذ يشمل إلى جانب هذا تراث المسلمين في مجال اعتبره المستشرقون معتد طرافة وابتكار ، ذلك هو مجال التصوف وعلم الكلام ، فلنشرع في الحديث عن معناها الضيق ثم نعقب بالحديث عن معناها الواسع :

عرض فلاسفة الإسلام لتعريف الفلسفة وتحديد مجالها وبيان الفرض منها على نحو ما فعل فلاسفة الغرب قدماء ومحدثون ، واختلقت بينهم وجهات النظر في هذه المجالات اختلافًا لسنا الآن بصدد استقصائه ، وحسبنا أن نعرض أشيع آرائهم في هذا الصدد ونناقشها تمشيًا مع منهجنا الذي اصطقمناه في معالجة هذا الكتاب .
أما الكندي المتوفى عام ٢٤٦ هـ / ٨٦٠ م فقد عبّر عن الميتافيزيقا بالفلسفة الأولى وعلم الربوبية ، وعرض « الفارابي » المتوفى سنة ٣٣٩ هـ (٩٥٠ م) في كتابه « الجمع بين رأيي الحكيمين » لتعريف الفلسفة فقال إنها « العلم بالموجودات بما هي موجودة » وفرّدها إلى سكة إلهية وطبيعية ومنطقية ورياضية ، ورأى أن ليس بين موجودات العالم شيء إلا والفلسفة فيه مدخل وعليه فرض ومنه علم بمقدار الطاقة البشرية .

وذهب تلميذه ابن سينا المتوفى سنة ٤٢٨ هـ (١٠٣٧ م) في رسائله التسع في الحكمة والطبيعيات إلى تعريف الفلسفة بأنها استكمال النفس البشرية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليه على قدر الطاقة البشرية ، أي التماس العلم بطبيعة الموجودات بما هي كذلك عن طريق النظر العقلي ، وفرع الفلسفة إلى حكمة نظرية تتناول الأمور التي لنا أن نعلمها وليس لنا أن نعمل بها ، وحكمة عملية تتعلق بالأمور العملية التي لنا أن نعلمها ونعمل بها ، وقسم الحكمة العملية إلى حكمة مدنية تعرض لما ينبغي أن يكون عليه التعاون بين الناس على مصالح الأبدان وبقاء النوع الإنساني وحكمة منزلية تناول ما ينبغي أن يكون عليه التشارك بين أفراد المنزل لتنظيم به المصلحة المنزلية ، وحكمة خلاقية تهدف إلى معرفة الفضائل وكيفية مزاولتها والذائل وكيفية اتقانها ، وتستفاد هذه الحكمة العملية بفروعها الثلاثة من الشريعة الإلهية ، وإن كانت قوانينها وتطبيقاتها على الجزئيات إنما تعرف بالنظر العقلي .

أما الحكمة النظرية فتتفرع إلى حكمة طبيعية تتعلق بما في الحركة والتغير بما هو كذلك ، وحكمة رياضية تتعلق بما من شأنه أن يجرده ذهن من التغير وإن كان وجوده مخالطاً للتغير وحكمة تنصب على ما وجوده مُستغنى عن مخالطة التغير ، وإن خالطها فبالعرض لا أن ذاتها مُتَغَيِّرَةٌ في تحقيق الوجود إليها وهذه هي الفلسفة الأولى (ما بعد الطبيعية أو الميتافيزيقيا) والفلسفة الإلهية جزء منها — ويراد بها معرفة الربوبية .

ومبادئ الفلسفة النظرية بأقسامها الثلاثة مستفادة من أرباب الملة الإلهية على سبيل التنبيه ، ولكن تحصيلها بالكمال إنما يكون بالنظر العقلي على سبيل المحبة . ورأى ابن سينا أن العلوم الحسكية لا تتغير بتغير الزمان والمكان ولا تختلف باختلاف الأمم والأديان ، وبهذا تختلف عن العلوم التي « لا يصلح أن تجري أحكامها الدهر كله » بل تجري في فترة من الزمان ثم تسقط بعدها ، أو لا يفتقر الناس إليها برهة من الدهر ... الخ .

وذهب ابن سينا في منطق المشرقيين إلى أن العلم النظري يشمل العلم الطبيعي والعلم الرياضي والعلم الإلهي والعلم السكلي ، وأن العلم العملي يشمل علم الأخلاق وعلم تدبير المنزل وعلم السياسة (تدبير المدينة) وعلم التشريع والتدبير^(١) .

وصرح « الفارابي » بأن الفلسفة على الحقيقة هي القسم الإلهي ، والحكمة « معرفة الوجود الحق ، ولوجود الحق هو واجب الوجود بذاته ... » وجرى ابن سينا في هذا التيار فاعتبر العلم الإلهي أشرف العلوم الفلسفية ، لأنه الحكمة بالحقيقة والفلسفة الأولى والحكمة المطلقة ، فهو « العلم بأول الأمور في الوجود وهو العلة الأولى ، وأول الأمور على المعلوم وهو الوجود والوحدة ، وهو أيضاً الحكمة التي هي أفضل علم بأفضل معلوم فإنها أفضل علم أي اليقين بأفضل معلوم — أي بالله تعالى ، وبالأشياء من بعده وهو أيضاً معرفة الأسباب القصوى لكل وهو أيضاً المعرفة بالله » .

ورد ابن رشد — في الغرب الإسلامي — رأى أرسطو في أن الفلسفة هي النظر في الوجود بما هو موجود .

وإذا ذكرنا أن ابن سينا وأستاذه الفارابي كانا أكبر من عرف تاريخ الإسلام من فلاسفة ، أدركنا كيف كانا الذبب الذي استقى منه من جاء بعدها من عرفوا تعريف الفلسفة وتحديد فروعها ، فلا موجب للإفاضة في هذا الصدد^(٢) .

ولعل الفارابي قد أدرك أن تعريف الفلسفة على النحو الذي أسلفناه قد انحدر إلى فلاسفة الإسلام عن اليونان ، ولعل فيما أسلفناه في الباب الأول ما يبي عن

(١) ابن سينا : منطق المشرقيين نشر المكتبة السلفية مطبعة ١٩١٠ ص ٦ - ٨ .

(٢) الفارابي : الجمع بين رأي الحكماء — ولاين منها : التجاء — ولاين رشد : ما بعد الطبيعة ... والفرق في موقف فلاسفة المسلمين من تمهيد معنى لفلسفة كتاب أستاذنا المغفور له «صالح عبد الرزاق» تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية (١٩٤٤) ص ٤٨ - ٦٩ .

الإفاضة ، بل إن تعريف الفلسفة بأنها البحث في الموجودات بما هي موجودات ، وتقسيمها إلى نظرية وحماية بقروها السابقة الذكر مأخوذ عن أرسطو^(١) .

وكان أرسطو قد اعتبر العلوم النظرية أشرف من العلوم العملية لأن الأولى تهدف إلى العلم ولا تستخدم أداة لتحقيق غايات ، وأشرف العلوم النظرية عنده هي الفلسفة الأولى على ما أشرنا من قبل ، وعلى هذا يجري جبهة فلاسفة الإسلام . وقد أشرنا في تفصيل الذي عقدناه على المنطق إلى أن أرسطو اعتبر المنطق آلة أو أداة للعلوم (Organum) وأن الرواقية اعتبروه جزءاً منها ، وعرفنا كيف آثر جبهة مفكرى الإسلام رأى أرسطو وإن عدل بعضهم إلى رأى الرواقية في هذا الصدد^(٢) .

تأثر المسلمون باليرنان عامة - وأرسطو خاصة - في فهم الفلسفة وتحديد مجالها على النحو الذي أسلفناه ، ولكن التأثير الملحوظ لا ينفى أن في الفلسفة الإسلامية أصالة وابتكاراً ، وسنعرف - بعد قليل - بعض وجود الإبداع في دراسة مشاكلها ، ونرى أن تحديد مجالها على النحو الذي أسلفناه إنما يصدق على الفلسفة الإسلامية بمقتضاها الضيق - وعلى فاهمة السائين متميزة بالأدلة والبراهين الحديثة - وإن كان الفلسفة الإسلامية قد اتسع عملها على يد المسلمين حتى شملت الكلام والتصوف ، وكان هذا مصد طرافة في تفكير المسلمين أنار إعجاب المستشرقين كما قلنا من قبل ، ومنعود إلى بيان هذا بعد .

(١) صنف أرسطو العلوم إلى نظرية غائبة المعرفة (وهي العلم الطبيعي ويبحث في الوجود من حيث هو متحرك ومحسوس . والعلم الرياضي ويبحث فيه من حيث هو مقدار وعدد ، وما عند الطبيعة ويبحث في الوجود من حيث هو وجود بالإنطلاق) وعلوم عملية تهدف إلى غاية هي تدبير الأعمال الإنسانية في نفسها وهذا هو العلم المحدود أو بالنسبة إلى موضوع وهذا هو الفن ويشمل العلم السهل المحدود ، وعلم الأخلاق الذي يدبر أعمال الإنسان في شخصه ، وعلم تدبير المنزل الذي يبحث في الأسرة ، وعلم السياسة الذي يدبر المدينة ، أما الفن فإنه يبحث في أعمال الخيانة والأعضاء ... (١١٨ تاريخ الفلسفة اليونانية) .

(٢) انظر ص ٢٤٠ وما بعدها في الفصل الثاني من الباب الرابع في هذا الكتاب .

وإذا كانت الفلسفة المسيحية قد واجهت الفلسفة اليونانية ، ومذاهب
العرفان Gnosticism والديانة اليهودية ، فإن الفلسفة الإسلامية قد واجهت
الفلسفة اليونانية والديانتين المسيحية واليهودية ، والمذاهب التي صدرت منحرفة
عن العقائد الشرقية ، فحمل المسلمون من هذه المنابع كلها وأثادوا منها ، تخيروا من
وجهات النظر ما راقهم وأضافوا إليها الكثير مما تشهد به آثارهم الباقية إلى
يومنا الحاضر .

سأعرض لفلسفة الروم الموحدة ثم لبعض المفسرين وعناصريها :

ولكن نأخّر لفلسفة الإصلاصية بالفلسفة اليونانية خاصة قد أدى ببعض
الباحثين من المستشرقين والفريريين إلى الظن بأن الفلسفة الإسلامية ليست
إلا فلسفة اليونان في ثوب عربي ، أي أنها مذاهب اليونان قد ترجمت (مُشَوَّهة)
إلى لغة العرب ، إذ نقلها الإسلاميون إلى لغتهم عن تراجم سرمانية ناقصة ،
بالإضحية إلى أنهم أساءوا فهمها ، وأنهم حاولوا أن يوفقوا بينها وبين قواعد الدين
الإسلامي فزادوها بهذا تشويها

وغالى بعض الباحثين — منساقين بتمصّب ديني — فزعموا أن الدين
الإسلامي الذي كان يعتقد أنه فلاسفة الإسلام يعوق حرية الفكر ويعرقل طلاقة
النظر ، واشتط البعض فزعم — منساقاً بتمصّب جنسي — وجود فوارق بين
الأجناس ، وأن للعرب — وقد انحدروا من جنس سامي يختلف في طبيعته عن
الجنس الآري الذي انحدر عنه الأوروبيون — لا يستطيعون بطبيعتهم أن يبتدعوا
فلسفة جديدة ، ولا أن يحسدوا فهم الفلسفة يتلقونها عن غيرهم . . . إلى آخر هذه
الزاعم التي يعوزها التحصيل العلمي الدقيق .

ولكن هذه الحملة الظالمة التي شاعت إبان القرن الماضي قد وجدت من

الفرعيين أنفسهم — في القرن الحاضر خاصة — من يدحض حججها ويثبت بطلانها جلة وتفصيلا .

وحسبنا أن نقول إن الإسلام دين وشريعة ، فالدين مجموعة قواعد وأصول عامة نزل بها الوحي الإلهي ، فهي هدى أبداً لا تقبل نسخاً ولا تحتمل خلافاً بين الرسل ؛ أما الشريعة فإن أصولها مستوفدة في كتاب الله ولكن تفاصيلها متروكة لاجتهاد المفكرين من المؤمنين ؛ أبان الله خلقه بعض الأمور نصاً كالفرائض من صلاة وصيام وزكاة وتحريم للفواحش ما ظهر منها وما بطن ، ثم ترك بعضها لرسوله والمجتهدين من بعده — كعدد الصلوات وكيفية الزكاة وغير ذلك مما لم يرد فيه نص ، وبهذا كان للاجتهاد مكانه للمحوظ في التفكير الإسلامي ، وكان مجاله تطبيق السكليات والقواعد العامة — التي نزل بها الوحي — على الجزئيات ، وعلى ما لم يرد فيه نص من كتاب أو سنة .

وهكذا نشأ القياس في التشريع — أي أن تقرر الشريعة حكماً في أمر ما فيقياس عليه أسراً آخر لاتحاد العلة فيهما ، ثم اتسع معناه حتى أطلق على البحث عن الدال في حكم يصدر عن مسألة لم يرد بشأنها نص ، وربما أطلق على الاجتهاد فيما لا نص فيه ، أي أنه أصبح مرادفاً للرأي ، وكان هذا بداية النظر العقلي عند المسلمين ، وقد نشأ منذ بداية الإسلام وعاش في ظله ونما في كنفه ، وعنه ظهرت المذاهب الفقهية ونبت علم الفقه ونشأ علم النصوص ، وحسبنا هذا دليلاً على أن الإسلام لا يعوق حرية البحث ولا يبرق طلاقة النظر^(١) .

أما عن الدعوة العنصرية بالفرقة بين خصائص الشعوب فقد تداعت أمام البحث العلمي الدقيق ، وظهر أن طبيعة العقل البشري واحدة عند الشعوب ، وأن الحياة العالية في كل شعب مدّة وجزر ، والقبس ينتقل من يد إلى يد ، كان أول

(١) التمهيد ص ٣ - ٣٠ والدكتور إبراهيم مذكور في كتابه « الفاسفة الإسلامية » ص ١٧ - ٩٠ وقارن كتاب « جوتيه » L. Gautbier : المدخل لدراسة الفاسفة الإسلامية » (١٩٤٥) والترجمة العربية للدكتور محمد يوسف موسى .

أمره في يد الشرق القديم ثم تسلمه اليونان والرومان قديماً ، وأخذ المسلمون في
المصور الوسطى إجمالاً ، وتلقاه عنهم تلامذتهم من اليهود ، وسلموه مع المسلمين
إلى المسيحيين في أوروبا أواخر العصر الوسيط وإبان عصر النهضة ... وفي الوقت
الذي كانت فيه أوروبا تعيش في ظلام الجهل كان العالم الإسلامي يحيا في نور
العرفان ، وعندما بدأت أوروبا تنهض لجأت إلى الإسلام وأخذت عن مفكره
علمها بالتراث اليوناني القديم ، أخذت تترجم عن اللغة العربية إلى لغتها — اللاتينية
في ذلك الوقت — تراث أرسطو وغيره من قدماء الفلاسفة ، وسرعان ما تألفت
بها مدارس تنشيع لابن سينا حيناً ولابن رشد أو غيره أحياناً .

وقد فطن ابن خلدون المتوفى سنة ٨٠٨ هـ (١٤٠٦ م) إلى أن نُضج الحياة
العقلية أو اضمحلالها مرجعه إلى الظروف السياسية والأحوال الاجتماعية
والاقتصادية التي يحيا فيها الشعب ، وليس مرده إلى طبيعة الفحل عند الشعوب ^(١) .
بل إن الفلسفة الإسلامية حتى بمناها الضيق الذي يجعلها مقصورة على فلسفة
المشائين الممزجة بالأفلاطونية المحدثه كما تبدو عند الفارابي وابن سينا ومن إليهما .
كانت ابنة بيئتها ووليده ظروفها ، لها مشاكلها التي اضطلت بإثارتهما ،
وموضوعاتها التي نهضت بعلاجها ، وغاياتها التي قصدت إلى تحقيقها ، ومناهجها
التي اضطنتها في دراساتها ، وحسبها ما أصابت من توفيق — شهد به بعض
المستشرقين — في محاولتها التوفيق بين الدين والفلسفة أو بين الحسنة والشريرة ،
أو بين العقل والوحي ، فالدين عند أتباعها لا يتنافى مع منطق العقل ، والحقيقة
قد يؤدي إليها المنطق والبرهان ، وقد يسلم إليها الوحي والإلهام ، وقد انتفى منبع
التوفيق بين الشريرة والحسنة أن يقولوا بتأويل الآيات القرآنية حتى تسير
منطق العقل ؛ هذه محاولة تعتبر حتى في نظر الغربيين مناط الطرافة ومعد
الأصالة في الفلسفة الإسلامية .

(١) ابن خلدون في مقدمته ص ٤١١ - ٤١٢ طبعة بولاق .

وما من شك في أن فلاسفة الإسلام قد أبدوا الكثير من دقة التفكير وأصالة
النظر العقلي حين عرضوا للتوفيق بين أرسطو وتعاليم الإسلام بعدد المشاكل
الفلسفية الكبرى ، ويبدو هذا في مواقفهم من الألوهية ونظرتهم إلى علاقة الله
بمخلوقاته ، وفكرتهم عن النفس وخلودها ، ورأيهم في الرُوح والنبوة وما يتصل
بها ، في موقفهم من هذه المشاكل يبدو بسبب التفكير الإسلامي في التراث
العقلي الإنسان بوجه عام .

عذا إلى أن الفلسفة قد اتسع حتى يد المسلمين معناها ورحب بها لها حتى
أصبحت تشمل ما نسميه بعلم الكلام وعلم التصوف ، وهذا ما لم يعرفه السابقون
في فلاسفة الإسلام من اليونان أو سائرهم -- فيما قلنا من قبل .

أد علم الكلام فإنه يستند إلى النظر العقلي في إثبات العقائد الدينية ودفع
الشك عنها ، وقد نشأ في ظل الإسلام وإن غذاء التراث الأجنبي فيما بعد ، واصطنع
لتعلق تيراني أداته ، أما التصوف فإنه يعتبر شريكاً من النشاط الروحي العقلي عند
مفكرى الإسلام ، وإن كانت الفلسفة تقوم على الاستدلال بالبرهان العقلي فإن
التصوف يقوم على تحشيت النفس وتزويدها من خلايق البدن بالمجاهدة والرياضة
والتنزه الفيزي من العلوم الإلهية والمعارف الربانية كما ستعرف بعد .

وقد عرف تاريخ الكلام والتصوف الإسلامي نظريات فلسفية دقيقة تقوم
على جدل عقلي حيق ، وتحمل طابعاً فلسفياً واضحاً ، ولبيان النزعة العقلية في
عدين المجالين رأينا أن نفرد لكل منهما فصلاً مستقلاً .

بل يرى أستاذنا مصطفى جواد الرزقي أنه إذا كان لعلم الكلام ولعلم التصوف
من الصلة بالفلسفة ما يتوخى جعل الفصل شاملاً لها ، فإن علم أصول الفقة للشي
بعلم أصول الأحكام ليس ضيق للعلاقة بالفقه ، ومباحث أصول الفقة تكاد

تكون في مجلتها من جنس المباحث التي يتناولها علم أصول المفاهيم الذي هو علم الكلام^(١).

بقي أن نقول كلمة عن غاية الفلسفة عند فلاسفة الإسلام :

غاية الفلسفة الإسلامية :

تنزع الفلسفة الإسلامية في مجلتها إلى تحقيق السعادة ، وهي « الخير المطلوب لذاته ، وليست تُطلب أصلاً ولا في وقت من الأوقات لئمال بها شيء آخر ، وليس وراءها شيء أعظم منها يمكن أن يناه الإنسان » والنضائل « ليست خيراً لذاتها بل لما تجلب من سعادة ، والأفعال التي تعوق عن السعادة هي الشرور ... » إلى آخر ما يقول الفارابي في « أهل المدينة الفاضلة » ، وهو يذكرنا بفطرية أرسطو في السعادة وهي تتحقق بالتأمل العقلي ، وهو وظيفة الإنسان بما هو إنسان ، وبه يتميز من النبات والحيوان^(٢).

وتتحقق هذه السعادة بالبحث والدراسة والنظر العقلي ، يقول الفارابي في كتاب التنبيه على سبيل السعادة « إن الصفات التي تهدف إلى تحصيل الجليل دون النافع هي التي نسميها فلسفة أو حكمة على الإطلاق ، « ولما كانت السعادة إنما تنالها متى كانت لنا الأشياء الجميلة قنية وكانت الأشياء الجلية إنما تصبح قنية بصناعة الفلسفة ، فلزم ضرورة أن تكون الفلسفة هي التي تنال بها السعادة » وبالنظر العقلي يبلغ الفيلسوف درجة الفيض والإلهام ويتقبل الأنوار الإلهية ويتمكن من « الانصال » بالعقل الفصالح — وهو مجرد فاصل معنوي بين الإنسان وربه ، وهو يربط بين العالمين العلوي والسفلي .

وليس في وسع جميع الناس أن يبلغوا هذه السعادة ، فإنها متصورة على

(١) انظر تمهيد ص ٣٧ .

(٢) انظر نظائره في كتابنا : مذهب المنظمة العامة في فلسفة الأخلاق (١٩٥٣) .

النفوس الطاهرة التي تجاوز عالم الحس إلى عالم الشهادة الحقيقية ، وهذه هي نظرية الاتصال في الفلسفة الإسلامية تتمثل في تصوف يقوم على التأمل والنظر العقلي لا على التمسك والتهجد والحرمان — كما هو الحال في التصوف الأصيل .

وقد وضع الفارابي أساس هذه النظرية وجرى على نهجه فلاسفة الإسلام — وصوفيته — في المشرق والمغرب الإسلاميين .

واعتنق « ابن سينا » نظرية السعادة العارائية باعتبارها غاية الفلسفة ، وصورها في النظر الأخير من كتاب « الإشارات والتنبيهات » ، وفيها قدّم التأمل على التمسك في الاتصال بالله التماساً للسعادة ، لأن الراهد يُعرض عن متاع الدنيا وطيباتها والصايد يواطىء على العبادات وأما « المعارف » فهو « المتصرف بفكره » إلى ندس الطهروت مستقيماً لشرق نور الحق في سره .

ويرفض « ابن سينا » — كما رفض الفارابي قبله — نظرية الصوفية في الاتحاد بالله على النحو الذي سنعرفه عند الحديث على التصوف الإسلامي في الفصل الثالث من هذا الباب .

وعلى هذا صار فلاسفة المغرب من أمثال « ابن حنبل » المتوفى سنة ٥٨١ هـ (١١٨٥ م) وابن رشد المتوفى سنة ٥٩٥ هـ (١١٩٨ م) . ونظرية الاتصال عند الفلاسفة — على النحو الذي أسلفناه — تتفق مع مذهبي الاتحاد والحلول عند الصوفية في الغاية وهي تحقق السعادة عن طريق فناء العبد في الله ، ولكن التصوف يختلف مع الفلسفة في الوسيلة التي بها تتحقق السعادة ، إنه يقدّم العمل على النظر ، والتمسك على التأمل ، لأنه في الأصل تجربة روحية تقوم على الكشف والزهد والحرمان والجوع والتهجد والذكر وقطع الملائق كلها ونحو هذا مما حفلت به كتب الصوفية — وسنعود إلى بيانه بعد .

هذا إلى أن السعادة عند الفلاسفة تتحقق بمجرد اتصال الحكيم بالله دون

اندماجه في الذات الإلهية اندماجاً كاملاً — على نحو ما يزعم أصحاب الاتحاد والحلول والوحدة من الصوفية^(١).

وقد أشرنا إلى أن نظرية السعادة في الفلسفة الإسلامية ترند إلى نظرية أرسطو خاصة وأفلاطون عامة في السعادة — وهي عندهما تقوم على الحكمة أو التأمل العقلي المحض ، ولكن الجديد في نظرة المسلمين — فلاسفة وصوفية — هو انصافها بالدين الإسلامي وارتباطها بوحيه .

هذه كلمة مجملة عن مجال الفلسفة في الإسلام ، عرضنا فيها أشيع ما قيل في تعريفها وتحديد غايتها ، ورأينا كيف اتسع معناها حتى شمل الكلام والتصوف ، ولهذا رأينا أن نفرد لكل منهما فصلاً مستقلاً :

(١) انظر في تفصيل هذا العمل الثاني من « الفلسفة الإسلامية — منهج وتطبيق » ص ٢٠ وما بعدها .

مصادر الفصل

بالإضافة إلى المصادر المذكورة في هوامش الصفحات وصلب الكلام يمكن الاطلاع على المصادر التالية :

الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة .

رسالة الجمع بين رأيي الحكيمين

ابن سينا : الإشارات والتنبيهات

الشفاء

الشفاء

التزالي : مقاصد الفلاسفة

تهافت الفلاسفة

ابن رشد : تهافت التهافت

فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال

الحكمت من صنائع الأدلة في عقائد الأمة^(١)

ابن طفيل : حي بن يقظان^(٢)

(١) درس الرسائل الأخيرتين المستشرقان « ليهون جوتييه Guathier الفرنسي وميجيل آسين Asin الأسباني » ونشرهما مع ترجمتهما إلى الألمانية « مولر Müller » ثم نشرت الرسائلان معاً بالقاهرة تحت عنوان : كتاب فلسفة ابن رشد عام ١٣١٣ و عام ١٣٢٨ هـ .

(٢) ترجم هذه القصة للفرنسية جوتييه Guathier تحت عنوان Hayy ibn Yekdhan, (١٩٥٥) roman philosophique ووضع كتاباً أسس بالفرنسية عن ابن طفيل Ibn Tofail حياته وآثاره (١٩٥٩) ونشر قصة حي بن يقظان بالعربية وقدم لها بدراسة تحليلية الدكتور جميل سليبي الأستاذ كامل عواد .

Renan, E., Averroès et L'averriisme, essai historique

Carra de Vaux (1) Les penseurs de L'islam

(2) Avicenne

(3) Qazali

والكتب الثلاثة السالفة تنقصها الدقة والعمق .

Qauthier, L., Intr. à l'étude de la philosophie musulmane

Madkour, I., La Place d'AlFârâbi dans l'école philosophique musulmane

Guillaume, A., Philos. & Theology (in Legacy of Islam)

ترجمه وعلق عليه توفيق الطويل تحت عنوان « الفلسفة والإلهيات » ونشر

في كتاب « تراث الإسلام » الذي قامت بنشره لجنة الجامعيين لنشر العلم

عام ١٩٣٦ .

Saliba, G., Etude sur la métaphysique d'Avicenne Paris 1926).

الفصل الثاني

علم الكلام

علامة الكلام بالفلسفة - بعض مظاهر الجدل عند المتكلمين - النظر العقلي عند المعتزلة -
وعند الأشعرية - خصوم علم الكلام في الإسلام .

مقدمة العلم الكلام بالفلسفة :

اصطبغ علم الكلام في الإسلام بالفلسفة وتأثر بعلمها ومناهجها تأثراً ملحوظاً ،
أدى بالكثيرين من الباحثين إلى إدخال علم الكلام في الفلسفة - كما أشرنا
من قبل - وقد فُتِن إلى اتصال الكلام بالفلسفة مؤرخو العقائد من المسلمين ،
وأشار ابن خلدون المتوفى سنة ٨٠٨ هـ (١٤٠٦ م) إلى أن مسائل الكلام قد
اختلطت بمسائل الفلسفة بحيث لا يتميز أحد الفئتين من الآخر ، وإلى مثل هذا
ذهب البياضوي (المتوفى سنة ٦٩١ هـ ١٢٨٦ م) في الطوائف ، وعضد الدين
الإيجي (المتوفى سنة ٧٥٠ هـ ١٣٥٥ م) في المواقف^(١) .

واستدعى هذا نظر الباحثين من الأوروبيين ، فأضاف « تيمان » Tennemann
و« ريتير » H. Ritter المتكلمين إلى فرق الفلاسفة ، بل إن « ريتير »
و« هاربروخ » Haarbruecher (في مقدمة ترجمته الألمانية للدلائل والنحل
للشهرستاني) و« رينان » E. Renan قد صرحوا بأن مذاهب الكلام تمثل
الفلسفة العربية الصحيحة ، بل إن « رينان » الذي استعنف بالفلسفة الإسلامية

(١) ولكن بعض المتأخرين قد قارموا هذا النزوع إلى غلط الكلام بالفلسفة ، وبدأ
هذا عند ابن تيمية (المتوفى سنة ٧٢٨ هـ / ١٣٢٧ م) وتلميذه ابن قيم الجوزية (المتوفى سنة
٧٥١ هـ) في بحث مذهب السلف على طريقة المناظرة ومناقشة المذهب الأشعري .

ورأى أنها مجرد تقليد جديب للفلسفة اليونانية قد صرح بأن الحركة الفلسفية الحقيقية في الإسلام ينهى أن تلتبس في مذاهب التكلميين — وعلى عنده موضع طرافة وابتكار — ورأى « دوجا » O. Dugat في رده على « شمولدرز » Schmolders و « رينان » — في اعتبار الفلسفة الإسلامية مجرد تقليد ليونانية — أن آراء لادتكلميين من معنونة وأشاعرة ثمار بدعة أنتجها الجنس العربي ، وأنها تشهد بأن فلسفة الإسلام لا تخلو من الجديد المبتكر ... الخ وصرح « دي بوير » De Boer بأن الحركة الكلامية في الإسلام قد تأثرت بالفلسفة تأثراً ملحوظاً^(١) وجاها لكثيرون من علماء الكلام بأن علم الكلام يحتاج في إثبات صائمه إلى الاستعانة بعلم المنطق ، ووضع هذا في عصر المأمون ، إذ أعانت عليه حركة الترجمة التي وقفت المترجمين على الفلسفة ومناهجها ، ورأى « جولدنسيهر » Goldziher في معرض تقديره للجهد الذي بذله المتكلمون في التمازج عن الإسلام أن معرفة العالم الإسلامي لفلسفة أرسطو وشعور المستفيدين من أهله بأثرها في أفكارهم الدينية كان خطراً يهدد الإسلام ، وأن محاولات التوفيق بين الدين والفلسفة كانت لا تنكس لهذا الخطر ، إذ كان من المستحيل أن تقيم حسماً بين أرسطو وفكره الأفلاطوني المحدث وبين مسلمات العقيدة الإسلامية ، ولكن الذي قد ثار ينهض بالحفاظ على الإسلام وتقاليد الفكرية عند سوى الاعتقالات المستقيمة كان علم الكلام^(٢).

أما علم الكلام الذي اصطبغ بالفلسفة ، بل اعتبر من علومها ، فيرد أن التبعث في العقائد الدينية — الإسلامية — بالأدلة العقلية والرد على محالها ودعم المسببة

(١) تارن تيميد لتاريخ الفلسفة الإسلامية من ١٢ - ١٣ وهي بوير « تاريخ فلسفة

في الإسلام » ترجمة زميلنا الدكتور محمد عبد الحادي أبو زيد ، ص ٤٧ و ١٩٧ - ٨ و تارن
التمثال في المنطق والفضائل من : علم الكلام - مقصورة وحاسك .

(٢) تارن جولدنسيهر في « العقيدة والتربية في الإسلام » (١٩١٦) ترجمة بعض أفاضل

إخواننا الأزهريين ص ٨٨ .

عنها ، وأعله على خلاف فيما إذا كانت وظيفته أن يثبت العقائد بالأدلة العقلية ويدافع عنها أو أن يدفع الشبهة عن العقائد الثابتة بالكتاب والسنة ، أى أنهم يختلفون بين قائل إن العقائد ثابتة بالشرع وليس للعقل من حمل إلى أن يتفهمها من الشرع ويلمس لها بعد ذلك البراهين المنطوقية التي تؤيدها ، وقائل إن هذه العقائد ثابتة بالعقل بمعنى أن النصوص الدينية قد قررت هذه العقائد بأدلتها العقلية .

وأياً ما كان الأمر فإن علم الكلام يقوم على العقل والنقل معاً ؛ وبالفعل ما بلغ اعتزاز أهل العقل فإنهم لا يعتبرون عقليين Rationalists بالمعنى الاستمولوجي الذي استثناء عند الحديث على مناهج المروعة^(١) .

ومن هنا كان الخلاف بين الكلام والفلسفة منهجاً ، فالأصل في المتكلم أنه يبدأ بالتسليم بقواعد الإيمان كما وردت في الكتاب ، ثم يأخذ بعد هذا في التداويل على صحتها بالعقل ، وتفنيد الشبهة التي تحوم حولها بالمنطق ، بينما يهتم الفيلسوف بدراسة موضوعه ويحقق الرأي الذي ينتمى إليه بحجة ، ومن هنا قيل إن موقف المتكلم هو موقف المحامي الخاص الذي يعتقد صحة قضية ويتولى الدفاع عنها ، وموقف الفيلسوف موقف للقاضي العادل الذي لا يكون في القضية رأياً حتى يدرسها عن غير تعيز ثم يصدر فيها حكمه^(٢) وإن كنا سنرى في عرضنا للنزعة العقلية عند بعض المتكلمين ما ينقض هذا الكلام ، فإن عنهم من علا في اعتمادهم على العقل حتى حاجهم حقائق يقررها نص القرآن الكريم !!

والخلاف بين الكلام والفلسفة يتجاوز المنهج إلى الموضوع ، يقول « ابن خلدون » إن نظر الفيلسوف في الإلهيات هو نظراً في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته ، ونظر المتكلم في الوجود من حيث إنه يدل على الموجد ، وبالجمله موضوع

(١) انظر ص ٢٦٦ وما بعدها من هذا الكتاب .

(٢) المعروف الأستاذ أحمد أمين : طمس الإسلام ج ٣ ص ١٨ (طبعة أولى ١٩٤٦) .

علم الكلام هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية .

وبين الكلام والفقه علاقة بحسن تقريرها إيضاحاً لما نحن بصددده :

علم الكلام يتعلق بالمسائل الاعتقادية وعلم الفقه يتصل بالأحكام العملية ، وقد فرّق « الفارابي » بينهما حين ذهب إلى أن الكلام يؤيد العقائد والشرائع التي صرح بها واضع الملة في حين أن الفقه يمرضى لاستنباط ما لم يصرح به واضع الملة مما صرح به في العقائد والشرائع جميعاً ؛ فالكلام يبحث في العقائد وهي أصول الدين ، والفقه يبحث في الفروع — وهي التي تتصل بالعمل ، فمسألة التوحيد أصل من أصول الإسلام ، يستنبط الفقيه منها أحكام العبادات دون أن يتعرض لمناقشة الأصل أو البحث في الألوهية أو في صفات الله أو نحو ذلك ، لأن هذه المباحث من عمل المتكلم وليست من مهمة الفقيه ، ومثل هذا يقال في غير التوحيد من أصول — كسألة البحث أو الثواب أو العقاب أو نحوها (١) .

بعض مظاهر الجدل عند المتكلمين :

وقد نبت علم الكلام في ظل الإسلام وعاش في كنفه ولكنه تأثر بالمذاهب الفلسفية التي طرأت عليه ، فكان القرآن أول نبع صدر عنه الكلام إذ رد القرآن على البيانات التي عاصرت نزوله كالتبرانية واليهودية والزرادشتية والمناوية ، وجادل منكري النبوة وجاحدي الحشر والشعر ، ولكن القرآن يخاطب الوجدان ولا يقرم على الاستدلال العقلي والبرهان المنطقي وإن كان لا يتنافى مع منطق العقل ، بيد أن القرآن لا يطيل الجدل اتقاء للفرقة .

وحين اضطلع المتكلمون بالدفاع عن دينهم ورد الشبهات التي تقوم حول تعاليمه اقتدوا في هذا بالقرآن وإن اختلفت أساليب جدلهم عن أساليبه ، لأنه

(١) قارن هذا بما يقوله التهرستاني في الملل والنحل (بهاشم الفصل) ص ١٠١

لا يقيم حجته من أقضية منطقية واستدلالات عقلية ، وإن جاء مدعياً مع العقل كما أشرنا مذهبين .

والظنون أنه تأثر بعض التأثير ببعض المدارس المسيحية والهندية التي ظهرت قبل نشأة الكلام على حدود البلاد الإسلامية ، كما تأثر في المصير المتأخر بالفلسفة ومذاهب الفنوصية (العرفان) حتى أخذ أهل يتباحثون في الخير والاختيار والجوهر والعرض وغير ذلك من مباحث المتفلسفة^(١) .

وبتأثير الإسلام واحتكاك أهل بهيرم من شعوب متديلة تفاسف الجدل الدينى ، وأصبح يقوم على « مذاهب عقلية » ويستند إلى مناهج علمية ؛ ولكن اصطلاح العقل والاعتزاز بمنطقه قد طوح بفرق المتكلمين حتى أدى ببعضها إلى آفاق من الشطط لم تكن في الحسبان ، فمن ذلك أن بعض الخوارج وهم يشبهون المعتزلة العقلين في بعض المسائل الاعتقادية قد رفضوا أن تكون السنن المأثورة مرجعاً للأحكام ، وقالوا في هذا بالكتاب وحده ، بل غالت إحدى فرق الخوارج غلوً مريباً أدى بها إلى الطعن في سلامة بعض سور القرآن الكريم^(٢) فالميمونية أنكرت أن تكون سورة يوسف من القرآن^(٣) وزعم المجردة أنها قصة عشق فكيف يجوز في حكم العقل أن تكون من سور الكتاب المنزل^(٤) !!

وإلى مثل هذا الشطط ذهب بعض المعتزلة الذين مثلوا النزعة العقلية في الإسلام ، فأروا أن الآيات التي حملت على خصوم النبي (مثل أي لعب) وتولتهم بالطعن لا يُعقل أن تكون من القرآن لأنها لا تتماشى مع قوله تعالى « بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ »^(٥) ورفض الخوارج أن يقوم مذهبهم على الإجماع ! فكان طبيعياً بعد هذا أن يشتجر اختلاف بينهم وبين أهل السنة .

وتطوّر انتصار الشيعة للإمام على حتى قالوا بالوصية ، وصية النبي له بالخلافة

(١) قارن دي برير في المصدر السالف ص ٤٩ .

(٢) جولدسبرج ص ١٧٢ و ١٧٣ لقلا من صاحب الملل والنحل ص ٩٥-٩٦ (الميمونية) .

بمده ، وتدرجوا من هذا إلى القول بعصمة علي ومن خلفه من الأئمة ، ثم غالى البعض فألهوه ! وكان هذا على يد بعض أتباع عبد الله بن سبأ الذي قال بالوصاية والزجعة ، زجعة محمد ثم زجعة علي^(١) ؛ ومثل هذه الآراء مما ذهب إليه الزيدية والإمامية — من فرق الشيعة — كانت تتطلب تأييدها بالحجة وإثباتها بالبرهان ؛ وظهرت في التشيع آراء عرفت من قبل في بيئات غير إسلامية — نصرانية وزرادشتية وهندية ومجوسية وغيرها ، وبهذا تفسر الآراء التي تسترت بالتشيع وهي غريبة عن الإسلام — كالحلول والتناسخ واتحاد الناسوت باللاهوت في الإمام وغير ذلك ، ومن هنا حاول بعض الباحثين رد آرائهم إلى أصول غير إسلامية ، فالأستاذ « ولهاوزن » Weihausen يرد عقيدة الشيعة إلى اليهودية — مع أنها عرفت في الإسلام قبل دخول القرى — ويردها « دوزي » Dozy إلى الفارسية^(٢) ويرجعها غيرها إلى عقائد النصارى^(٣) ... الخ .

بل استخف الشيعة بمبادئ أهل السنة مصدراً للعلم الديني ، ولم يذعنوا لهذا الإجماع عند الفصل في المسائل الدينية ، لأن شرط الإجماع عندهم أن يوافق عليه الأئمة ؛ ورفضوا رأي أهل السنة في أن إجماع المؤمنين شرط لصحة الخلافة ، لأن في هذا جوراً على حق علي وذريته ، وجعلوا مقياس الحق هو الإمام المعصوم وليس الإجماع الذي قال به أهل السنة ...^(٤) .

ورأى « كارا دي فو » Carra de Vaux أن التشيع ردٌّ فعلٍ لفكر حر

(١) قارن الملل والنحل - ١ من ١١ .

(٢) المرحوم الأستاذ أحمد أمين : فجر الإسلام (١٩٢٣) طبعة ثالثة ب ٧ ف ٢ من الشيعة و ص ٣٢٥ خاصة وقارن مخي الإسلام ج ٣ ف ٢ من الشيعة أيضاً .

(٣) قارن البندادي في الفرق بين الفرق والشهرستاني في الملل والنحل .

(٤) جولدنستير ص ١٨٤ و ١٨٦ - ١٩٢ وإن كان من الحق أن يقال إن الشيعة لم يرفضوا السنة مصدراً للدين : بل كانوا يفتقرون حيز يهتمون بذلك ، إذ كانوا يرون أنهم وحدهم العاملون بالسنة الصحيحة ، ولكن الفارق يقوم في أن أهل السنة يعتمدون على رواية الصحابة - وهؤلاء متهمون عند الشيعة بالحياة والتفسير ، ويسلم الشيعة بمصنفات الحديث الصحيح كابن خنيس ومسلم حتى سايرت نزعاتهم - المصدر نفسه ص ٢٠٣ - ٤ .

طليق كان يقاوم جهوداً عقلياً بدا في مذهب أهل السنة ، ولكن « جولدسيهر » Goldziher رأى أن التشيع مشبع بالاستبداد والتعصب الذي يبدو في علاقة الشيعة بغير الإسلام من ديامات ، فهم في هذا أشد من أهل السنة نظراً وتعصباً^(١) .

والواقع أن نزعتهم الخاصة التي سادت مذهبهم في غير الإمامة تشبه نزعة المعتزلة الذين مثّلوا النزعة العقلية في الإسلام ، بل إن من الشيعة من استعان في فكره بذهبه بآراء المعتزلة ، وكانوا يميلون إلى أن يسووا بالعقلية — أي أنصار العدل ، وهو اسم أطلقه المعتزلة على أنفسهم ، بل غالى بعض الشيعة فقالوا : إن علياً والأئمة من بعده هم أول من صاغ قواعد الاعتزال ، فانتصرت مهمة المعتزلة بعد الأئمة على بسط قواعد الأئمة وتفصيل الكلام فيما ، بل يقولون إن الإمام الخلفي ينتمي إلى مدرسة العدل والمروءة — وهي المعتزلة — بل يقوم علم الكلام عند الشيعة على براهين اعتزالية في تأييد الإمام^(٢) .

وقد سبّحنا الشراهد السابقة للدلالة على ماحية ما غرابتها في تاريخ الكلام في الإسلام ، وهي شراهد صارخة تدلّ على أن النزعة العقلية قد خلقت عند بعض المتكلمين حقاً على قواعد الإيمان التي اصطنعوا مناصح العقل من أجل تأييدها والدفاع عنها !! وهذه الشراهد لا تمنع قط من أن نقرر أن الإسلام لم يجد في تاريخه الطويل حفاة يذودون عن تعاليمه ويؤيدونها بالبرهان العقلي وينبتون قواعده بالخطبة والمنطق كما وجد عند فرق المتكلمين ، وقد شهد بهذا بعض المستشرقين كما عرفنا من قبل ، ولعل من الخير أن نقف وقفة قصيرة عند المعتزلة والأشاعرة لبيان موقفهم من النزعة العقلية .

(١) اعتبر الشيعة ملازمة الكمال لنباتة وحرموا الزواج بغير مسلمة ؛ فكان أهل السنة في عفا وغيره أقل منهم تشدداً وتضييقاً .

(٢) جولدسيهر في المصدر نفسه ص ١٩٨ — ٢٠٠ .

النظر العقلي عند المعتزلة (١) :

اعتبر الباحثون المعتزلة بحق عملي البرهة العقلية الصحيحة بين المتكلمين ،
حاربوا الجهود الذي قيد أهل السلف ممن وقفوا عند ظاهر النص ، وأفروا تأويل
ما لا يتمشى مع منطقتهم من آيات الكتاب ، بل جرحوا الكثير من الأحاديث
النبرية وطعنوا في الصحابة ، وجسوا العقل المحكم الذي يفصل في الآيات
للنشآت ، وما سائر العقل من الأحاديث سلموا به وإلا أنكروه ، فلم يقرروا
أهل السنة على العمل بالنص إن كان واضعاً وترك العلم به إن كان غامضاً ،
وكان لهم فضل السبق في توسيع مجال المصرفة الدينية ، إذ كان العقل إلى
عهدهم يكاد يكون مبعداً عن الحياة الدينية فأدخلوه فيها وحردوه من قيوده
ومكنوه من السيطرة عليها ، وجاهر شيوخهم بأن الشطر الأول للمصرفة هو الشك
وأن خمسين شكاً خير من يقين .

وكان النظام المتوفي سنة ٢٢١ هـ يقول : « الشك أقرب إليك من الجاهد
ولم يكن يقين قط حتى صار فيه شك ، ولم ينتقل أحد من اعتقاد إلى اعتقاد حتى
يكون بينهما حاش شك » ؛ ويقول الجاحظ المتوفي سنة ٢٥٥ هـ « تعلم الشك في
المشكوك فيه تملأ ، فلم يكن ذلك إلا تمرّف التوقف ثم الثبوت ، لقد كان
ذلك مما يحتاج إليه ، والموام أقل شكوكاً من الخواص ، لأنهم لا يتوقفون في
التصديق ولا يرتابون بأنفسهم ، فليس عندهم إلا الإقدام على التصديق الجرد
أو على التكذيب الجرد ، وأنما الحال الثالثة من حال للشك » وكان « أبو هاشم

(١) كان مصرم اللعبي من ١٠٠ إلى ٢٢٥ للهجرة ، بل استقبلوا بخصومهم من أهل
السنّة في عهد المأمون والوائق والمتعم (٢١٨ - ٢٢٧ هـ) وناصرتهم الدولة في هذه الفترة ،
ولما ول المتوكل استرد أهل السنّة نفوذهم وانصرت الدولة لهم منذ عام ٢٢٤ هـ ولم يفقدوا
سلطانهم إلا منذ عهد قريب . وانضم المعتزلة إلى مدرستين كبيرتين أولاهما في البصرة وقد زعمها
واصل بن عطاء المتوفي عام ١٣١ هـ وعمر بن عبيد ١٤٣ هـ (أر ١٤٤) وكان من أشهر
رجالها أبو المليل الملاف ٢٢٥ هـ والنظام ٢٢١ هـ والجاحظ ٢٥٥ هـ وإليها يرجع الفضل
الأكبر في إقامة المذهب ، والثانية في بغداد وزعمها بشر بن المعتز المتوفي عام ٢١٠ هـ .

البصري المتوفى سنة ٣٢١ (٩٣٣ م) يرى أن الشك ضروري لكل معرفة ،
وبصرح بأن أول واجب على المكلف هو الشك ، لأن النظر العقلي إذا لم يسبقه
شك كان تحصيل حاصل .

وأثر هذا النزوع الشكي حتى في خصوم المعتزلة ، فقد زاول « الغزالي »
الشك قبل التيقن كما يروى في كتاب المقادير والضلال وقال « لو لم يكن في هذه
الآمال إلا ما يشكك في اعتقادك الموروث لكفى بذلك نفعا ، فإن من لم يشك
لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر بقي في العمى والخرية » ، وصرح
بعضهم بوجود حاسة سادسة هي العقل وبالفوا في مدحه ، وقابوا بين عمله وقبود
المعادات والتقاليد والأفكار الموروثة ، وهجروا الاعتقادات التسمية التي اعتبرها
خصومهم مكملة للإيمان السني ، إذ رفض المعتزلة التسليم بالصرار الذي قيل إنه
أدق من الشجرة وأحد من السيف ، وأنكروا المبران الذي توزن به أعمال الناس
إلى غير هذا مما فسروه على أنه مجرد رموز مجازية ^(١) .

ومن هنا اعتبروا ممثلي النزعة العقلية في الإسلام ^(٢) ، بل غالى البعض حتى
اعتبرهم « شتاينر » السويسري Heinrich Steiner أحرار الفكر في الإسلام ،
والكن « جولدنسبير » أنكر هذه التسمية واتهمهم بالتعصب (وإن كان قد
صرح مع بأنهم دعاة العقل في الإسلام) لأنهم تحرروا من القيود الثقيلة التي
أخرجت صدرهم ، وجاهدوا تقويض الجمود الذي بدا عند أهل السنة ، وإن
لم ينضموا لهذا التحرر من أن يستبدوا بخصومهم حين تهيأت لهم الساحة في عهد

(١) قارء في الإسلام ج ٣ طبعة أول ف ١ من ب ٤ ولا سيما ص ٨٥ وما بعدها
و ٩٤ وما بعده .

(٢) من ذلك أن « جالان » Caland قدم رسالة إلى كلية اللاهوت البروتستانت للحصول
على بكالوريوس في اللاهوت وجعل منها بحث في المئزاة أصحاب النزعة العقلية في الإسلام
Essai Sur les Modalités des Rationalistes, des l' Islam ، ويمثل هذا الوصف
يتحدث عنهم بجمهورية المستشرقين .

ثلاثة من خلفاء العباسيين ، وقد غالى بعض شيوعهم فسكفروا من لم يعتنق
مذهبهم ^(١) .

ولكن المعتزلة قد استطاعوا بمنطق العقل الذى اصطنعوه ، وبالتفافة الواسعة
التي تهيات لهم ، وبالبيان الخلاب الذى دان لأقلامهم وألسنتهم أن يُبلوا في
الدفاع عن الإسلام أحسن بلاء ، فحاربوا أعداءه من الثنوية والماتوية والدهرية
والمشركين والمجوس والمثبته وغيرهم من كانوا مزودين بتناقضات فلسفية لا يقوى
على دحضها إلا من يستطيع التصدى لمقاومتها بمثل سلاحها ، وبهذا تهايا لرجال
الاعتزال أن يُفلسفوا العقيدة الإسلامية ويفصلوا القول في الله وصفاته وأفعاله ،
وأن يسمهوا في الحديث عن الإنسان وإرادته الحرة وعقله ونحو ذلك معتسدين
في كل هذا على البرهان العقلي دون أن يفتلوا عن الاستشهاد بالدلائل العقلية ،
وما يستطيع الباحث أن ينسى جهود « النظام » (المتوفى سنة ٢٢١ هـ)
و « أبى الهذيل العلاف » (٢٣٥ هـ) و « الجاحظ » (٢٥٥ هـ) وغيرهم من
أساطين الاعتزال ممن ذبوا عن العقيدة الإسلامية وأبوا في دفع الشبه عنها أحسن
بلاء . ومع وجوه الخلاف بين المعتزلة وبعضهم والبعض انفقوا في خمسة أصول
تقيل إن من لم يقل بها فليس معتزلياً ، هي التوحيد والمعدل والمنزلة بين المنزلتين
والوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ؛ ولا يتسع هذا المقام لأكثر
من الإشارة إلى هذه الأصول .

النظر العقلي عند الأشاعرة :

على أن إسراف المعتزلة في تمسكهم بالعقل وغلو أهل السلف في جودهم عند
ظاهر النص كان يؤذن بقيام مذهب يتوسطهما ، وقد كان هذا هو مذهب
الأشاعرة الذى يُنسب إلى أبى الحسن الأشعري ^(٢) (المتوفى سنة ٣٢٤ هـ ٩٣٥ م
في أرجح الآراء) .

(١) جريدته ص ٩٠ - ٩٢ و ١٠٥ - ٧ .

(٢) درس مبكراً على أبيه المتوفى عام ٢٣٥ هـ وكان ابن زهاء المعتزلة في البصرة .

ساد مذهب الاعتزال بين مذاهب المتكلمين منذ نشأته في حدود المائة — المجرية — حتى انتزع الأشعرية السيادة منه في حدود الثلاثمائة للهجرة ، وكان يتميز عن مذهب أهل السنة بسدم اكتفائه بالاستشهاد بالنصوص الدينية وحدها بل اعتمد في نصرته آرائه على العقل واستند إلى المذاهب الفاسفية وإن طاجم الكثير منها ، وقد ارتبط مذهب الأشاعرة مع مذهب الاعتزال — فيما يقول « جولدزيسر » بمبدأ مشترك مؤداه أن « البرهان المأمور على العناصر العقلية لا يعطينا أى يقين » . وقد ورد في كتاب معالم أصول الدين للفخر الرازى قوله « . . . ظهر أن الدلائل العقلية ظنية وأن العقلية قطعية والظن لا يعارض القطع » والأساس في علم الكلام دائماً أن الدلائل العقلية لا تفيد اليقين فيما يذكر الإلهي والجزئيات في المواقف ؛ وإن كان من الإنصاف أن يقال إن الأشاعرة وإن كانوا قد صمدوا العقيدة الثمنية بأدلة عقلية فإنهم اجتنبوا أو احتسروا — محاصرين وأمناء — نبأ أستاذهم — أن يتهموا بأقيستهم إلى صبيغ تخرج عن المذهب السلفى الدقيق^(١) .

عذا ما يراه المستشرق النمساوي « جولدزيسر » Goldziher ولعل الأصح أن نقول مع المستشرق الهولندي « دي بوير » De Boer. إن مذهب الأشاعرة قد اعتمد على الوحي أكثر من اعتماده على العقل ، بل صرح الأشعري بأن النظر العقلي المستقل عن الوحي لا يجوز أن يتخذ طريقاً إلى العلم بالشئون الإلهية ، وهو وإن رأى أن العقل في وسعه أن يدرك الله إلا أن هذا العقل عنده ليس إلا أداة للإدراك ، أما الطريق الوحيد لمعرفة الله فهو الوحي ، ومن هنا قيل إن الأشعري لم يكن مجدداً مبتكراً بقدر ما كان جامعاً الآراء موثقاً بينها ، بل إن العقل عند

— ولبث الأشعري من أهل الاعتزال حتى بلغ الأربعين ثم اعتزل الناس خمسة عشر يوماً أعلن بعدها — في مسجد البصرة — أنه عدل من اعتناق مذهب الاعتزال واعتزم الكشف عن سموات المعتزلة وفنائهم ، فانكسر قلبه بخلق القرآن وبأن الله لا يرى بالأبصار . الخ ومن علامته البائتة والتشهير والجلوس أمام الحرمين والعتزال وغيرهم .

(١) جولدزيسر ص ١١٢ - ١١٤ و ٢٠١ .

الأشاعة لا يوجب شيئاً من المعارف ولا يقتضى تحسيناً ولا تقييماً « ومعرفة الله بالنقل تحصل وبالسَّمْع تجب »^(١).

وقد هاجم الأشعري المعتزلة لأنهم نفّوا عن الله الصفات ، وأنكروا عليه تعالى إرادة الشر ، وجعلوا الإنسان خالق أفعاله فأشركوا بالله وكفروا بالكثيرين من الصحابة وفسّقوم . . . الخ (انظر الفرق بين الفرق لابن تيمية) .

ومع أن الأشعري هو باعث مذهب السنة فقد كان مثار ريب عند الأوابين ، كقره الحنابلة واستباحوا دمه !!^(٢) مع أنه صرح في كتاب الإبانة باتباع الإمام ابن حنبل^(٣) . وهاججه في بلاد الأندلس « ابن حزم » المتوفى سنة ٤٥٦ هـ ، وحمل على مذهب أبي حنيفة « ابن تيمية » المتوفى سنة ٧٢٨ هـ لأن كليهما طبق أصول الفاعرية على العقائد وأخذ بالمعنى الظاهري للقرآن والأحاديث الموثوق بها ، وإن كان ابن تيمية بالذات قد اعتبر نفسه مجتهداً في المذاهب ولم يأخذ بتعاليم الحنابلة بغير تبصّر وروية^(٤) . وأعل هذا يقودنا إلى الحديث عن الضيق الذي أثاره بين المسلمين علم الكلام .

فخصر علم الكلام في الإسلام :

ولكن النزعة العقلية كما بدت عند المتطرفين من رجال الكلام في شق

(١) دي بوير : تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٦٥ و ٦٦ (وفارن الملل والنحل ص ٧٣) .

(٢) هاجم الأشعري المتطرفين من أهل السنة (الحنابلة) لأنهم بالجهل لأنهم هاجموا من أيد الدين بالكلام واعتبروا الحديث في الجوع والمرض والطفرة والكون ونحوه بدعة وضلالة ، لأن النبي وصحابته لم يؤثروا عنهم ذلك ، فهم إما أنهم جهلوه أو عرفوا ذلك وسكتوا عنه ، وكلا الأمرين شر ، والنبي لم يقل إن البحث في هذه الموضوعات ضلالة ، والحنابلة يقولون ما لم يقله الرسول ، فهم مبتدعة ضلال . . . وكان من أثر هذه الحملة أن تلقى بدور هجمات هؤلاء الحنابلة .

(٣) محمد عبيد : رسالة التوحيد ص ١٨ وهاشيا .

(٤) انظر في دائرة المعارف الإسلامية Encyclopedia of Islam مقالات : ابن حزم ، وابن تيمية ، والأشعري ، وفي هذه المقالات تفصيل هذه الحملة وأسبابها .

فرقمهم قد أثارت الفتيق عند أهل السلف^(١) ، بل ضاق بالمتكلمين ومناهجهم في البحث صوفية الإسلام وفلاسفته على السواء .

فأما من موقف أهل السنة فحسبنا أن نشير إلى أن الفخر الرازي قد ذكر أن من خصوم المتكلمين من رأى أن الكلام بدعة وأنه مذموم نهى عنه الدين وأنكره السلف ؛ وما يكن من المقول أن يرضى للسلف عن الجوح الذي بدا فيما أسلفنا من شواهد تنطق بالأنلو وللطرف ، ومن هنا كانت حملتهم على الكلام حتى قالوا : اهرب من الكلام في أى صورة يكون كما تهرب من الأسد . وقد ورد في العقيدة الخوية الكبرى لابن تيمية قول يُنسب إلى الشافعي وفيه يقول : « حكى على رجال الكلام أنهم يجب أن يضربوا بالسياط والنعال وأن يطاف بهم مُشهرين في الجماع والقبائل وينادى عليهم : هذا جزاء من يئذ علم القرآن والسنة في ناحية ويكب على علم الكلام ؛ وقد حدث أبو إبراهيم المزني قال : كنت يوماً عند الشافعي أسأله عن مسائل بلسان أهل الكلام قال فجعل يسمع مني وينظر إلي ثم يجيبني عنها بأخصر جواب ، فلما اكتمت قال لي يا بني : أدلك على ما هو خير من هذا ؟ قلت نعم ، قل يا بني ! هذا علم إن أنت

(١) مرجع مذهبه إلى ابن حنبل الذي يقيم مذهبه في أركان الاستنباط على خمسة أصول :

(أ) النص الذي ينبغي أن تكون الفتاوى بموجبه دون سواء ؛ والحديث الصحيح

لثلاث عنه لا يرتفع حايه رأى ولا قيام ولا إجماع (ب) ثم فتوى الصحابة التي لا يعرف لها مخالف (ج) . فإن اختلفت الصحابة وجب أن يختار من آرائهم أدناها إلى الكتاب والسنة ، فإن التمس الأمر وجب التوقف عن الجزم برأى (د) ثم الأخذ بالمرسل وهو الحديث الذي يذكر فيه الإسناد متصل بالرسول والحديث الضعيف متى انعدم ما يدفعه ، وهذا الحديث مقدم

عنده من القياس . (هـ) فإن لم يوجد نص ولا قول صحابي ولا أمر مرسل ولا حديث ضعيف يلجأ إلى القياس مضطراً الضرورة (انظر : ابن تيمية للأستاذ المراغي ص ٧٥ - ٧٧ وفهرن ابن حنبل للأستاذ محمد أبو زهرة ص ٢٠٦ - ٢٨٨) . وكان أهل السلف يردون المعرفة الدينية إلى الكتاب والسنة ويجورون بأنهم يجهلون من المسلم الانبوع - للكتاب والسنة - ويكرهون منه الابتداع . أي تجارز هذين المصدرين والاعتماد على العقل والاحتياط في تأويل الآيات والأسانيد (بل حال المتزمتون في ذلك حتى صرحوا بأن باب الاجتهاد انقضى قد أطلق هذه الائمة الأربعة) :

أصبحت فيه لم تؤجر ، وإن أنت أخطأت فيه كفرت ، قبل لك في علم إن أصبت فيه أجرت ، وإن أخطأت فيه لم تأثم ؟ قلت وما هو ؟ قال الفقه .

وقيل لا يجوز المؤمن الحق أن ينحني أمام العقل ، وأن ليس نمة حاجة للعقل في معرفة العقيدة الدينية لأنها متضمنة في القرآن والسنة ، وليس من فرق بين علم الكلام وفلسفة أرسطو من حيث إن كليهما يؤدي إلى الإلحاد ، والحقيقة الدينية لا تستمد من العقل أبداً لأنها رهن بالكتاب وسنة رسوله ^(١) . . . إلى آخر ما قيل في هذا الصدد .

وضاق الفزالي — الأشعري — بعلم الكلام وهاجم رجاله بقوله : إنهم اعتمدوا في دفاعهم عن العقيدة « على مقدمات تسلموها من خصومهم واضطرم إلى التسليم بها إما التقليد أو إجماع الأمة أو مجرد القبول من القرآن والأخبار ، وكان أكثر خوضهم في استخراج مناقضات الخصوم ومواخذتهم بلوازم مُسَلَّماتهم وهذا قليل النفع . . . » ^(٢) ونذد بأفيسة المتكلمين لأنها تتكفل بتعمير صفو العاطفة الدينية وبلالة السكر وزعزعة الإيمان عند العامة ، ويقول خبهم « ترى تناقض ؟ أكثر أفيسة المتكلمين فإنهم أنفوها من مقدمات مُسَلَّمة لأجل الشهرة أو لتواضع المتعصبين لنصرة المذاهب عليها من غير برهان ومن غير كونها أدلة واجبة التسليم » ^(٣) ويحذر في « إلبام العوام عن علم الكلام » من النظر العقلي في أمور الدين لأن تأويل العمى لآيات الكتاب كالسباحة في البحر الغضم لمن لا يحسن السباحة ؛ ويرى الفزالي أن المتكلم والأديب والفقهاء وغيره في حكم العوام . . . « أدلة القرآن مثل الغذاء ينفع به كل إنسان ، وأدلة المتكلمين مثل الدواء ينفع به آحاد الناس و يُسْتَفْزَرُ به الأكثرون » .

(١) جولدتيهرس ١١٤ - ١١٥ مع تعليق الأساتذة المترجمين وقد كان من أثر هذا القول أن ذهب الإمام محمد عبده إلى أن من أصول الإسلام تقديم العقل على « شر الشرع عند التعارض » (الإسلام والنصرانية ٦٥) وفي كلا الرأيين غلو واضح .
(٢) الفزالي : المنطق من الضلال ص ٨٩ - ٨٠ .
(٣) الفزالي : معيار العلم ص ١٢١ .

وسنرى في الفصل الذي مقدناه على التصوف أن منهج الصوفية الذي يقوم على الحدس أو التبيان دون البرهان العقلي يقدر بضيق الصوفية بمثل الكلام ومنهجه .

بل إن الفلاسفة — وهم يقيسون مذاهبهم على أسس عقلية خالصة — لم يطمئنوا إلى علم الكلام مع أن علماء الكلام كانوا يرتدون في بعض الأحيان ثوباً أرسطاطاليسياً ويبدون في صورة فلاسفة فإن هذا لم يرفع من قدرهم في نظر الفلاسفة الخالصين ، إذ يقول هؤلاء إن المتكلمين يزعمون أن العقل هو أعظم مصادر المعرفة ، إلا أن الذي يزعمونه العقل ليس بالعقل في شيء ، إلى جانب أن منهجهم لا يقوم على قواعد وأصول بالمعنى الفلسفي ، فليس الذي يزعمونه عقلاً ويصورون أنهم به في زمرة الفلاسفة إلا بمجرد خيال ووعم ! بل خرج المتكلمون على قواعد القياس وظنوا أن في وسعهم تأييد أئوالهم بمقدمات كل ميزتها أنها مشهورة أو تواضع عليها المتعصبون من غير برهان ، فكان هذا سبباً في احتقار الشائين من المسلمين لهم ^(١) .

حسبنا هذا إشارة مُنْقِضَةٌ لبعض نواحي النزعة العقلية عند أغلب فرق المتكلمين ، وقد قصدنا بهذه الكلمة أن نورد موجزين لبعض الظواهر التي تسهل بالذات العقلي دون أن نعرض لشرح وجهات النظر عند أهل الكلام ، هسي أن يكون في هذا الفأرجح الخاطف ما يأتى ببعض الضوء على مكان العقل من مذاهب المتكلمين ، والإبانة عن رجوع نزعاتهم العقلية عند خصوصهم من أهل الفن وغيرهم من مفكرى الإسلام ، وأمل هذا أن يمرى القارئ بدراسة هذه الطرق للاستزادة من سبين تفكيرهم وارتقاء المناطق المحيولة من كنوز تراثهم .

(١) جوستشير ص ١١٩ و ١٤٨ و لكن علماء الكلام كانوا يدورهم يهاجون الفلسفة وأهلها — نظر في ذلك كتابنا « قصة النزاع بين الدين والفلسفة » ص ١١٠ وما بعدها (طبعة ثانية) .

مصادر الفصل

بالإضافة إلى المصادر المذكورة في هوامش الصفحات وحلب الكلام يمكن الاطلاع على ما يلي :

مقدمة ابن خلدون^(١) (فصل علم الكلام) .

الإيجي : المواقف .

الرازي : مُحَصَّل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الفلاسفة والمتكلمين .

الأشعري : مقالات الإسلاميين^(٢) .

الشهرستاني : (١) الملل والنحل^(٣) .

(٢) نهاية الأقدام :

ابن حزم : الفصل في الملل والنحل .

الخياط : الانتصار^(٤) .

Paton, W. M., Ahmed ibn Hanbal & the Mihna

Macdonald, (1) Development of Muslim Theology

(2) The Religious Attitude & Life in Islam

Dugat, G., Histoire des Philosophes et des théologiens
musulmans

(١) نشر المقدمة بباريس « كاترمير » عام ١٨٥٨ ثم ترجمها إلى الفرنسية في ثلاثة مجلدات

« دي سلان » De Slane وترجمها إلى التركية « يري زاده » .

(٢) نشر الرسالة بالألمانية « ريتير » Rittler .

(٣) ترجمه للألمانية « هاربروخ » Haarbuecker .

(٤) نشره المستشرق السويدي « نيبيرج » Neyberg .

الفصل الثالث

التصوف الإسلامى

نشأة التصوف وتطوره - منبع المعرفة الصوفية - التصوف والكلام - مصادر التصوف الإسلامى - التصوف النظرى ومذاهبه - التصوف العملى ومظاهره - موقف أهل السنة من التصوف .

نشأة التصوف وتطوره :

الأصل فى التصوف المكوف على العبادة والانقطاع إلى الله والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها ، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه ، وكان هذا عاماً فى الصحابة والسلف ، فلما نشأ الإقبال على الدنيا منذ القرن الثانى للهجرة وجنح الناس إلى المتاع الدنيوى قيل للخوارج الذين اشتدت عنايتهم بأمر الدين : الزهاد والأتباد . ولما ظهرت تفرق الإسلامية وزعم كل منها أن فيها عبادة وزهاداً انفرد أهل السنة المقبولون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة ، واشتهر الاسم قبل المائتين من الهجرة - أى بعد عهد الصحابة والتابعين (١) .

كان هذا الاسم ان بداية أمره مرادفاً للزهد والعبادة والفقراء ، وأريد بهذه الألفاظ شدة العناية بأمر الدين وصراعاة أحكام الشريعة ، فلما نشأ التدوين واستقام علم الشريعة انتمى إلى :

علم الظاهر الذى يدل ويدعو إلى الأعمال الظاهرة من العبادات - كالطهارة والصلاة والزكاة والصيام . . . وأحكام الملامات من زواج وطلاق وقصاص وفرائض ونحوها وهذا هو علم الفقه الذى يختص به الفقهاء وأهل الفنى فى العبادات والمعاملات .

والعلم الباطن وهو الذى يدل على الأعمال الباطنة التى تتمثل فى أحوال القلب من رياضات ومجاهدات ونحو ذلك ؛ وسمى هذا بعلم التصوف وسمى أهله أنفسهم بأرباب الحقائق وأهل الباطن وسموا من هدام — من الفقهاء والقراء (أى أهل التمسك والتعبد) أهل ظواهر ورسوم .

وكان التصوف فى هذا الدور يمثل الأخلاق الدينية ومعانى العبادة — كان هذا فى الدور الأول حين كان التصوف طريقاً من طرق العبادة يعرض للأحكام الشرعية من ناحية معانيها الروحية وآثارها فى القلوب ، فكان يقابل علم الفقه الذى يتناول ظواهر العبادات ورسومها ، ولما نشأ البحث فى المنافع من طريق للنظر العقلى أو النصوص الدينية واتجه بعض المتفكرين إلى التماس المعرفة على أساليب المتكلمين ، نزع الصوفية إلى التماس الإيمان والمعرفة بالتصفية والكاشفة . وأخذ التصوف يتساقط إلى وضع نظرية فى المعرفة وتحديد سبل الوصول إليها ، وبهذا انتقل التصوف إلى دور آخر أصبح فيه طريقاً للمعرفة يقابل طريق أرباب النظر من المتكلمين ، وإذا كانت المعرفة عند العلماء والحكام (والمتكلمين) تسمى بالاستدلال والتعلم ، فإنها عند الصوفية تهجم على القلب كلها ألقبت فيه من حيث لا يدرك الإنسان ، ويكون ذلك إلهاماً ونفاً فى الروح يختص به الأنبياء أروحيًا يختص به الأنبياء ، وطريقة الصوفية فى ذلك : تقديم المجردة ومحو الصفات المذمومة وقطع الملائق كلها والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى — فها يقول الغزالي^(١) — فطريق الصوفية مردها إلى « تطهير محض وتصفية وجلاء ومحاسبة للنفس ثم استعداد وانتظار للنجلى » ، وسمى التصوف بعلم القلوب وعلم الأسرار وعلم المعارف وعلم الباطن وعلم الأحوال والمقامات وعلم السلوك وعلم الطريق وعلم للكاشفة .

ثم تطور التصوف مرة أخرى حين انصرفت عناية أهله إلى كشف حجاب الحس ومعرفة ما وراءه من مدارك ومعارف، واهتموا بالحديث عن الجماعات وما يحصل فيها من الأدراق والتواجد، والكلام في الكشف وحقائق الغيب والبحث في التصرفات في المواقف والأحوال بأنواع الكرامات، والتعرض للشطح الذي عبروا به عن «وجود فاض بقوة وهاج لشدة غلبته وغلبته» فعبروا عن وجودهم بعبارة موعظة مستعربة؛ وقد خلط غلاة متأخري التصوف مسائل الكلام وفلسفة الإلهية بالتصوف، وبدأ هذا في حديثهم عن النبوة والاتحاد والحلول ووحدة الوجود، والذين سلكوا طريق الرياضة والجماعة إن واقفوا في رياضتهم أحكام الشرع كانوا صوفية وإلا فهم الحكماء والإشراقيون، ومن هنا كان اختلاط التصوف بالفلسفة في هذا الدور.

صحيح، فخره: الصوفية :

كان التصوف مجرد تجربة روحية يميها أصحابها، فكانت الصلة مقطوعة بينه وبين الفلسفة باعتبارها نتاجاً عقلياً. ظمًا يقوم على الدليل العقلي والبرهان المنطقي، ولكن التطور الذي أدرك هذه التجربة الدائمة التي تستند إلى الشعور والوجدان قد رجع أصحابها إلى تفسيرها وتأويلها بالحس أو بالكشف الصوفي فيما يقولون، وعن طريق هذا الكشف — أو الفرق أو العيان — يدرك الصوفي الذات الإلهية ويتعرف إلى صفاتها ومن ثم يقف على حقيقة كل موجود ويعرف أسرار الشريعة وأحكامها.

وهذه المعرفة الحسية يسمونها بالعلم الدني وهي يقينية لا يرتقي إليها الشك أبداً، ومن تفسير التعبير عن هذا النوع من المعرفة بالأناظر، ومتى بلغ الصوفي ذلك فقد حقق غايته.

(١) انظر في تفصيل الأدوار السابقة نطبق أساذنا معطى عبد الرزاق حل مادة «تصوف» في دائرة المعارف الإسلامية (النسخة العربية)

ونجى هذه المعرفة عن طريق التنقل في الأحوال والمقامات — وهي الحالات الصوفية التي يمانية الصوفي بمجاهداته ورياضاته ، وسنعود إلى بيان هذا بعد قليل . بهذا الكشف الذي لا يخالطه حس ولا عقل ، قد توصل الصوفية إلى نظريات فلسفية في المعرفة والوجود ، تنسك لها أهل السلف وتصدى الأشاعرة لدحضها ، واتصر لهم « الفزالي » وطالب يحمل الإيمان — لا التفلسف — طريقاً إلى الله حتى عادت فرجحت كفة العمل على كفة النظر ، وتغلب التعبد على التأمل ، وبدا الاهتمام بالسلوك وما يتضمنه من وجوه الطاعة وتربية النفس والزهد والتكشف والحرمان زائفاً إلى الله ، وكاد ينفق الجانب النظري في التصوف الإسلامي ، وبهذا عاد التصوف في مرحلته الرابعة (الأخيرة) إلى ما كان عليه في مرحلته الأولى من حيث عنايته بالسلوك العملي وانصرافه عن النظر العقلي^(١) .

ويختلف التصوف في جذته عن الكلام منهجاً وفرنساً ، فالكلام ينزع إلى إلباس العقيدة الدينية ثوباً عقلياً ، بل ينجح إلى إقامتها على أساس من العقل ، أما التصوف فإنه يرمى إلى تذوق العقيدة عن طريق القلب لا البحث فيها على منهج العقل ولا التدليل المنطقي على صحتها ، بل يهدف إلى تذوقها بغور يشرق في النفس من مصدر وراء العقل^(٢) .

واختلف منهج التصوف مع مناهج أهل السلف والكلام والفلسفة جميعاً ؛ فأهل السنة يستمدون علمهم من الكتاب والسنة ، والمتكلمون يرون أن العلم تقته ، وأن العلم بالله يحى . عن طريق النظر العقلي وإن لم يُغفلوا النص الديني ، والفلاسفة يعترفون العقل مصدر المعرفة اليقينية كما عرفنا من قبل ، أما الصوفية فيرون أن العلم اليقيني إنما يحى عن طريق الحدس (أو الذوق أو الكشف

(١) ترويق الطاووس في كتاب « الشرائع إمام التصوف في عصره » ص ٧ و ٨ و ١٠٧

١٠٨ وفي كتابه « التصوف في عصر إبان العصر العثماني » ص ٣٧ .

(٢) دى بوير في تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ١٩٨ (الترجمة العربية) .

أو العيان أو الوجدان الذي يقابل البرهان العقلي عند الفلاسفة والمتكلمين (ومن ثم لا يستمدون هذا العلم عن الكتب ولا يتلقونه عن معلم ولا يستقونه عن خبرة أو نحوها ، يقول « قطب الدين الشيرازي » في شرحه لحكمة الإشراق للسهروردي : أصل القواعد الإشرافية ومأخذها هو الكشف والعيان وأصل قواعد المشائين لمبحث والبرهان ، ويقول « القيصري » في تعريفه للذوق الصوفي « ما يحده العالم على سبيل الوجدان والكشف لا البرهان والكسب ، ولا على طريق الأخذ بالإيمان والتقليد » فهو العلم الذي يَبْقَى في قلب الصوفي إلقاء فيذوق معانيه ولكنه لا يستطيع أن يفصح عنها أو يصفها ، وقد يحىء عن طريق قوى روحية — كقوى النفس من قلب وروم وخيال — أو حسية كالجوارح بمعنى أن العبد في حال الفناء يسمع ويبصر ويبطش بالحق في الحق ، فتؤدي إليه الجوارح معاني يدركها ذوقاً ولا يستطيع الإفصاح عنها^(١).

ويقول جلال الدين معتمداً على سورة التكاثر : فلتدرك بقلبك علم النبي بلا كتاب ولا أستاذ ولا معلم ، هذا هو العلم اللدني الذي يحصل أصحابه لا يشقون في العمل أو غيره مصدراً للمعرفة ؛ ويقول ابن عربي إن من يبنى إيمانه على البراهين والاستدلالات لا يوثق في إيمانه لأنه يستمد بذلك من الفكر والنظر بل يعترض ابن عربي على علم الفقيه فخر الدين الرازي فيقول له : إن العلم الكامل لا يحىء إلا عن طريق الله رأساً من غير وساطة وليس عن طريق الرواة والأساندة . وقد كان « أبو زيد البسطامي » (المتوفى عام ٥٣٦٠ هـ — ٥٧٨ م) يقول لعلماء عصره : « أخذتم علمكم عن علماء الرسوم ميتاً عن ميت ، وأخذنا علمنا عن الحى الذى لا يموت » فالعلم الذى يقوم على الفكر والنظر ليس في زعم الصوفية علماً صحيحاً يوثق به ، يقول جلال الدين الرومي : « يغالب على جماعة

(١) الدكتور أبو العلا عفيف في تعليقاته في الجزء الثانى من نصوص الحكم لابن عربى (١٩٤٦) ص ١٢٢ .

للماثقين حال آخر لأن نجر الحجة نشوة لا يدركها حوام « وشتان بين الحجة القلبية والعلم الذي يكتسب بالدراسة^(١) .

ويختلف التصوف عن الفلسفة إلى جانب اختلافهما منهجاً :

يتفق التصوف مع الفلسفة (الإسلامية) من حيث إن كليهما يهدف إلى الاتصال بالله ، أو بتمامه ، لتحقيق السعادة وتنم النفس بالراحة والطمأنينة ، وإن اختلف التصوف عن الفلسفة في الطريقة التي تُصطنع أداة لتحقيق هذه الغاية ، فالفلسفة تصطنع التأمل والنظر العقلي الذي يُسلم إلى الفَيْض والإلهام ، والتصوف يتخذ العمل والتعب طريقاً يحقق به الاتحاد أو نحوه مما سنعرض له بعد .

وتختلف طريقة الحكماء عن طريق الصوفية في أن الأولى — فيما يقول حاش كبرى زاده في « مفتاح السعادة » : « تبتدى » من طريق العلم إلى المرئان ، ومن طريق الشهادة إلى العيب « وثانيتهما « ما يتجلى له (لصوفي) بالحذبة الإلهية فيبتدى من العيب ثم يتكشف له عالم الشهادة « ووعورة المسلك لا تقفح في قوة اليقين وصدق العلم .

وهذه إشارة مقتضبة متضح حين نقرض لنظرية الاتصال عند الفلاسفة والاتحاد ونحوه عند الصوفية ، ورى كيف بدأ الفلاسفة فلاسفةً وانتهوا صوفيةً ، وكيف بدأ الصوفية صوفيةً وانتهوا فلاسفةً ! فأكبر الظن أن مذاهب التصوف الإشرافي في المعرفة والوجود أنظاراً فلسفية عقلية لا تخفى ...

التصوف والكلام :

يتفق التصوف والكلام في أن كليهما يقول : لا فاعل في أى شيء غير الله ، بل ذهب غلاة الصوفية (القائلين بوحدة الوجود أو الحلول أو الاتحاد) إلى القول بألا موجود غير الله ، ويقول المتكلمون بفعل الله الباري في كل شيء ، بينما يقول

الصوفية بوجوده في كل شيء... وإذا كان المتكلمون قد ذهبوا إلى صدور العالم
عن الله ، فإن الصوفية يقولون لا وجود إلا الله ، وفي غمرة الحب الإلهي انمحي
تعدد الأشياء... في كلا الرأيين — الكلامي والصوفي — تلاشت حقيقة العالم .
ولكن الكلام يرمى إلى إلباس الحقائق ثوباً عقلياً ويهدف إلى إقامتها على
مناطق العقل ، بينما يرمى الصوف إلى تذوق المقدس من طريق القلب ، وتذويتها
ببدأ عن استدالات العقل وبرائته (١) .

مصادر التصوف الإسلامي :

أما عن المصادر التي استقى عنها التصوف الإسلامي ، فنماز خلاف بين الباحثين
تسريقين وغيريين ، اشتهر بجملة الباحثين التصوف دخيلاً على الإسلام ، فمنهم من
رد إلى رهبانية الشام فيما ذهب صركس Merx ومنهم من أرجعه إلى الأهلطونية
الحديثة أو الزرادشتية الفارسية أو الهندية — فيما قال جونس Jones . ولعل
الأدنى إلى الصواب أن نفرق مع « جولدنسبير » Goldziher الذي تأثر في ذلك
بأبن خلدون — بين الزهد الذي كان فريماً من روح الإسلام ومذهب أهل السنة
وأن كثيرًا بالرهبانية المسيحية ، ثم التصوف (لإشراق) بما يتضمن من كلام
في المعرفة والأحوال والمواحد والأدواء ، وقد تأثر بالأهلطونية الحديثة والبوذية
الهندية ؛ وقد سار الباحثون في التصوف على هذا المنهج بعد ذلك ، وأكبر هؤلاء
كان « نيكلسون » Nickolson الذي رد الزهد إلى عوامل إسلامية في صميمها ،
وأرجع التصوف عند نشأته في القرن الثالث للهجرة إلى عوامل خارجية هي اتجاه
الأهلطونية الحديثة والمسيحية والنوحيية Gnosticisme — وعاد بعد كتابة هذه
بخمسة عشر عاماً (عام ١٩١١) فأضاف العامل الإسلامي إلى هذه العوامل ، أما

(١) تارن ما قلناه في ذي حوزر ص ٧٤ و ١٩٨ .

التصوف العملي فقد تأثر في رأيه بالفلسفة الهندية الفارسية^(١).

فأما الزعد فقد نشأ مع الجماعة الإسلامية ونشأ في عهد الصحابة والتابعين على ما أشرنا في مستهل هذا الفصل ، قال تعالى « ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم إلا ابتغاء رضوان الله »^(٢) ففسرها مفسرو القرون الثلاثة الأولى للهجرة — من أمثال مجاهد وأبي أمامة الباهلي والمنصوفة القدامى ممن عُرفوا بالحرص — تفسيراً يُجيز الرهبانية ويمتدحها حتى طارض الزمخشري هذا التفسير بتفسير يُحرمها ويبغض الإسلام منها^(٣).

التصوف النظري ومذاهبه :

أما التصوف — النظري أو الإشراقي — بمعناه الدقيق فقد نشأ في القرن الثالث للهجرة ، كان التصوف قبل ذلك ينزع بأهله إلى غاية عملية هي النجاة بالنفس من هذاب الآخرة ، ولكننا نراه على يد معروف الكرخي المتوفى سنة ٣٠٠ هـ يبرأ في أن يكون وسيلة لالتماس المعرفة ، إذ يقول عن التصوف « إنه الأخذ بالحقائق ».

واعتبر « نيكلسون » ذا القرن المصري المتوفى سنة ٢٤٥ هـ — وقد نشأ عن أبوين نوبيين وعاش في أخصم من صعيد مصر — أحق أهل التصوف

(١) انظر مقدمة الدكتور أحمد العلا عيسى لكتاب « في التصوف الإسلامي وتاريخه » وقد أرخ في مقدمته أبحاث المستشرقين في التصوف الإسلامي فأحسن تأريخها والتعليق عليها ثم انظر ص ١٤ و ١٨ و ٧٢ من الكتاب للسالك .

(٢) سورة الحديد آية ٢٨ .

(٣) يؤكد « ماسينيون » أن الحديث المعروف « لا رهبانية في الإسلام » قد وضع في القرن الثالث للهجرة على أكثر تقاير تحبيذاً للتفسير الجديد الذي يحرم الرهبانية — انظر ما كتبه في هذا المصدر في مادة « تصوف بدائرة المعارف الإسلامية — والرأي عقداً أن الحديث إذا صح أنه موضوع فإن هذا لا ينفي أن الإسلام يحرم الرهبانية كما تفهمها لأنه لا يحدد تحريم لزواج ولا الانقضاء لله والاعتراف عن العمل واعتزال الناس ، بل يمتدح التمتع بطيبات الرزق وهو في انحصار يأمر بالجمع بين الدنيا والآخرة ، وفي ذلك نزلت آيات قرآنية وقيل أحاديث نبوية لا مجال الآن للذكر .

بإطلاقاً بأن يكون واضح أسس التصوف وأكبر شخصية شكلت المذهب الصوفي وطبعته بطابعها الدائم ، وقد اعترف له بهذا الفضل كتاب التراجم والمؤرخون من المسلمين ، ويؤثر عنه أنه أول من وضع تعريفات للوجد والسماع ، وأول من فسر إشارات الصوفية ، وفي هذا وفي غيره ما يكفي للدلالة على أنه — لا البسطامي كما كان يعتقد « ونفيلد » Whinfield — صاحب الفضل الأكبر في تشكيل الفكرة الصوفية .

وعلى يد أبي اليزيد البسطامي المتوفى سنة ٢٦١ نشأت لأول مرة نظرية الاتحاد — اتحاد الإنسان بالله أو الناسوت باللاهوت — وكان أول من استخدم كلمة الفناء وأراد به محو النفس الانسانية بآثارها وصفاتها ، فكان بهذا أول من وضع أساس مذهب الفناء ، وكانت له شطحات جذب أخرجته عن حده حتى قال : « إني أنا الله ، لا إله إلا أنا فاعبدوني » (تذكرة الأولياء لفريد الدين العطار ج ١ ص ١٣٧) « سبحاني ما أعظم شأنى . ١ » (نفس المرجع ص ١٤٠) ... (١) إلى آخر هذه الشطحات .

وعلى يد الحلّاج المتوفى عام ٣٠٩ هـ نشأت نظرية الحلول ، وقد قال في كتابه « الطواسين » (٢) « أنا الحق » أى أما الحق الخالق « إني ما زلت أبداً بالحق حقاً » « ما فى الجب غير الله » ! وهو يلتبس بمحو صفاته لأنها تمنعه من أن يتصل وتحل فيه صفاته الإلهية (٣) .

(١) نيكلسون ص ٧ - ٨ و ٢٧ و ٢٣ - ٢٤ من كتاب « فى التصوف الإسلامى » وتاريخه ، ترجمة الدكتور عيسى وانظر نيكلسون أيضاً فى بحثه عن التصوف فى كتاب (تراث الإسلام) The Legacy of Islam ص ٢١٥ - ١٦ . ورأى ماسينيون Massigaon أن هذا اللون المصرى (والسطامى) كان أول من استخدم لفظ الفناء بمعنى الصوفى ، ولعل الأصح ما رآه نيكلسون حين ضاف هذا الفضل للبسطامى دون السابقين عليه .

(٢) نشره « ماسينيون » مع تعليقات وملاحظات عام ١٩١٣ وترجمه وكتب به مجتاً قيمياً فى مجلدين تحت عنوان : La Passion d'Al Hossayn ibn Mansour al-Hallâj ، (وترجمة الطواسين به ص ٨٢٠ / ٨٩١) وكتب عنه فى دائرة المعارف الإسلامية Paris 1922 (وترجمة الطواسين به ص ٨٢٠ / ٨٩١) وكتب عنه فى دائرة المعارف الإسلامية (٣) يتفق الاتحاد والحلول فى أن كليهما يمر من حقيقتين اندمجتا فكانتا حقيقة واحدة . =

وفي الشطر الأخير من القرن الثالث للهجرة انتظم الصوفية أساندة ومريدين يتبعونهم ، وعُرفت عندهم قواعد للسلوك ، ولكنهم كانوا يُخضعون سلوكهم وأبحاثهم لمقتضيات القرآن والسنة ، ولكن الأمور جرت بعد هذا على غير هذا النحو كما سنعرف بعد قليل .

وقد أشرنا إلى أن أهل السلف والمتكلمين قد ضاقوا بمثل هذه النظرات الجامحة في التصوف وحسبنا أن نقول الآن إن الفتر إلى المتوفى عام ٥٥٥ هـ - مثل التصوف الذي يسائر الكتاب ويتمشى مع السنة - قد أنكر الحلول والاتحاد بطريقة لهذا النوع من العرفان ، وقرر قيام الخدس والقيض والإلهام أداة لإدراك العالم الباطن ، وصرح بأن هذا لا ينبغي بأنحاء أو حلول أو نحوه ، إذ فترق بين العلم الذي يحصله العلماء والحكماء بالعلم والاستدلال ، وبين العلم الذي يهبهم على قلب النبي أو الولي دور نظر أو تعلم ، ورأى أن الطريقة التي تنكشف بها الخجب عن أعين القلوب ليتجلى ما هو مسطور في الألواح المحفوظة هي التبدل وليست التأمل ، وأنفسى ارتب رتبة النبي الذي تنكشف له كل الحقائق أو أكثرها من غير اكتساب وتكليف ، بل بكشف إلهي في أسرع وقت (١) .

وظهر التصوف الإشرافي على يد السهروردي للفتول سنة ٥٨٧ هـ الذي رأى أن « النفوس الماطقة في جوهر الماكوت - أي عالم المقولات والمجردات - أن ما يشغلها من عالمها (هو) هذه القوى البدنية ومشغلها ، فإذا قويت النفس بالفضائل الروحانية وضعف سلطان القوى البدنية فتقليل الطعام وتكثير السهر ، وتخلص أحياناً إلى عالم القدس ، وتتصل بأبيها المقدس وتتلقى منه المعارف ،

مركز الاتحاد يقرر اتحاد المخلوق بالخالق : بهذا يقرر مذهب الحلول طول الله في معرفاته ، ويحلت هذه المذاهب عن مذهب وحدة الوجود في أن الأخير يعبر عن حقيقة واحدة هي الله من ناحية والمجردات من ناحية أخرى كما سنعرف بعد قليل .

(١) الدرر : الإحياء ج ٣ ص ١٦ وانظر كتابنا : التنبيه بالعيب عند متكلمي

وتتصل بالنفوس الفلسفية المائلة بحركاتها وبقوازم حركاتها وتلتقي منهم النفوس
في نومها ويقظتها ، كمرآة تنعكس بمتابطة ذي نفس . . . (١)

وهكذا إذا تطهرنا من شوائب البدن ، وتأملنا كبرياء الحق والنور الفاضل
من لدنه ، وجدنا في أنفسنا بروقا ذات بريق وشروقا ذات تشرق ، وشاهدنا
أوطارا وقصينا أوطارا (٢) ، وبهذا يتمكن الإنسان من الاتحاد بروح القدس
السي عند احتكاك بالقل الفعال ، وهو أبونا ورب طلمم نوعنا ومقيض نفوسنا
ومكملها بالكالات العلمية (٣) .

بهذا يتصل التصوف بالنفوس الفلسفية ويدرك شقي المعلومات والمعارف في
عالم الرب ، تلك هي غاية التصوف التي يسعى إلى تحقيقها أصحاب التصوف
الإشراقي ، وهي شبيهة بغاية الفيلسوف في المساعدة التي تتحقق بالاتصال بالقل
الفعال ، وإن اختلفت الطريقة عند كل منهما .

وتلزم تمام البسط في دليل الخلاج إلى ترتيب كامل يتسق في وحدة
أولى ، على أنه من غير المفهوم صفة ١٣٨ هـ وخلاصة أن لوجود حقيقة واحدة ،
وليس تعدد الموجودات وكثرتها ولا وجود الحواس الطاهرة والقل الإلهي الذي
لا يستطيع أن يدرك الوحدة الذاتية للأشياء أو يدرك المجموع كجموع ، فالحقيقة
الوجودية واحدة في جوهرها واداتها متكررة بصفات وأسمائها ، لا تعدد فيها إلا
باعتبارات والنسب والإضافات ، إذا نظرت إليها من حيث ذاتها قامت هي الحق ،
وإذا نظرت إليها من حيث صفاتها وأسمائها قلت هي «خلق» — أي العالم ، وفناء
الإنسان عن إنسيته — أي صفاته البشرية — عند ابن عربي ومن جرى مجراه
من أتباع الوحدة «سأل يصدق فيها التصوف من اتحاد موجود بالفعل كان قد

(١) السهروردي في : «كل الفروع» ص ١٢ - ٤ .

(٢) المصدر نفسه ص ٣٢ .

(٣) ص ٢٨ من المصدر السابق وفارن كتابنا : الإسلام ص ١٢٧ .

حجبه عنه اشتغاله بآنيته « بينما يتحقق الفناء عند الحلاج وأمثاله من دعاة الحلول
بمحو الصفات التي تهووه عن الاتصال لتعمل مكانها الصفات الإلهية على ما أشرنا
من قبل (١)

وعاصر « ابن عربي » صوفي كبير هو « عمر بن الفارض » المصري المتوفى
سنة ٦٣٢ هـ الذي كان الحب الإلهي أخص ما يميز تصوفه ، اتخذ الذات الإلهية
موضوعاً لحبه ، واستغرق في المشق حتى غنى عن ذاته واتخذ بمحبوبه ، واندججت
في أذواقه الصورية أنظار فلسفية لا تخفى (٢) .

المصروف الصلي ومظاهره :

وبدأ التصوف يعود إلى طائفة الصلي وينصرف عن الجوانب النظرية إلى
حد كبير ، فظهرت في أواخر القرن السادس للهجرة الطريقة القادرية التي تهزى
إلى عبد القادر الجيلاني المتوفى سنة ٦٤٦ هـ والرابعة التي تنسب إلى أبي الحسين
الرقاعي المتوفى سنة ٥٧٥ هـ وتعددت الطرق بعد ذلك فظهرت الشاذلية لمنشأها
أبي الحسن الشاذلي المتوفى سنة ٦٥٦ هـ وغيرها من طوائف

نشأ المصوف بمناه الجلي في مصر في النصف الثاني من القرن السادس
لهجرة فيما يقرب من القرنين فافيمت الزوايا والخرافي والرُّبَط التي أُعدت للعباد
يقيمون بها طامعين كاسين من عطاء المحسنين والمومنين ، مقطعين إلى عبادة
الله والتمسك في دينه ، وقد حُبست عليها الأوقاف وأحرقت عليها الأرزاق وأبجزل

(١) انظر الدكتور أبو العلا عميق في دعيه عل مقال « ابن عربي » في دائرة المعارف
الإسلامية ، ثم في مقدمته لكتاب نصوص الحكم لابن عربي ص ٢٤ وما بعدها في ج ٢ ص
١٧ ، وقد رفض رأى « فون كريب » في رد « وحدة الوجود » إلى صوفية القرن الثالث
من النظامين والجديد والملاح (لأنهم فنوا في حب الله من أنفسهم وعن كل ما سوى الله فلم
يشاهدوا غير الله ، وهذه وحدة شهود لا وحدة وجود) .

(٢) تفصيل هذا في كتاب قيم وضعه الدكتور محمد مصطفى حلمي رسالة الدكتوراه :
« ابن الفارض والحب الإلهي » .

لها العطاء ، حتى ينهياً الجور الصالح للعبادة والاختلاء للتمجد والذكر وما يدخل في بابه ، تحول التصوف من ظاهرة وجدانية فردية إلى ظاهرة اجتماعية تتمثل في حياة أتباعه في رحاب الزوايا تحت إرشاد شيوخهم ممن مكنتهم شخصيتهم من اجتذاب المريدين ، ويسرت لهم ثقة المحسنين من الأترياء والأمراء ممن تكفلوا برعاية حياة التفتتف والحرمان عند هؤلاء الزهدة إلى نعيم ورف تخلص منه حياة سائر الناس في عصرهم ١

ولكن هذا التصوف الجمي قد فشا في مصر منذ نهاية القرن التاسع وبداية العاشر للهجرة ، وامتدته الموام والدجالون واتخذوه أداة لكسب الرخيص وتضليل الناس ، ولبث على هذه الحال حتى أخذت مصر تتصل بالعالم الأوربي منذ حملة نابليون وقيام الوالي محمد علي بالحكم ، فأخذ نفوذ هؤلاء يتضاءل بعد سعة ، وبدأ فساد سيرتهم يكشف بعد خفاء (١) .

موقف أهل السنة من التصوف :

وقد أشرنا إلى أن أهل السلف قد ضاقوا بالتصوف الذي تسلت إليه النظرات الفلسفية في المعرفة والوجود فابتعد عن قواعد العقيدة الدينية ، وأن الأشارة قد تسدوا لإنكار الاتحاد والحلول وما يدخل في بابه ، وضاق الفقهاء والمتكلمون منهم بهؤلاء الصوفية الذين ينشدون الضمير ويحكمون إلى قضائه الباطن لأن شريعة القرآن تحاسب الناس على ما ظهر من أعمالهم وآثارهم ولا حيلة لها مع النفاق في الدين ، فقالوا إن حياة الصوفية تسلمهم لا محالة إلى الزيغ لأنهم يقدمون النية على العمل ، ويؤثرون السنة على الفرض ، والطاعة على

(١) انظر في تفصيل هذا كتابنا : « التصوف في مصر إبان الحكم العثماني » وخاصة من ٣٧ وما بعدها ، ثم في كتابنا : « الشمراني إمام التصوف في مصر » وخاصة من ٧ وما بعدها .

المعبادة ، وقد سبق الخوارج إلى معاداة الصوفية ثم تبعهم الإمامية في القرن الثالث للهجرة ، ضاقوا بكل نزعة صوفية لأنها تُسلم المؤمنين إلى حياة شاذة تتمثل في التماس الرضا عن غير توّسل بالأئمة الاثني عشر ، وأجمع أهل السنة على إنكار التصوف ودَحْضه منهم فريقان : الحشوية لأن « ابن حنبل » عاب التصوف لأنه يصرف أهله عن ظاهر العبادة ويدفعهم إلى طلب الخلقة مع الله ومن ثم يبيحون لأنفسهم أن يُنفقوا الفرائض ؛ والفريق الثاني يمثل « حشيش » و « أبو زرعة » من تلامذة ابن حنبل الذين اعتبروا الصوفية من طائفة الزنادقة ! واستنكر الظاهرية العشي لأنه يقوم نظرياً على التشبيه وعملياً على الملامسة والخلول ، وإن كان أهل السنة لم يقولوا مع هذا بمروق المعتدلين من الصوفية . ومن الظاهرية الذين هاجموا الصوفية ابن حزم إذ كتب في الجزء الرابع من فصله فصلاً تحت عنوان « ذكر شنع اقوم لا تعرف فرقهم » إذ روى عن بعضهم أنه فضل بعض الأولياء على جميع الأنبياء والرسل ، وقال إن من بلغ الغاية القصوى في الولاية سقطت عنه التكاليف الدينية من صلاة وصيام وزكاة ونحوها وحلت له كل المحرمات من زنا وخمر ونحوه !

على أن « ماسينون » كان على حق حين لاحظ أن أهل السنة لم يقولوا بمروق المعتدلين من الصوفية ، بل كانوا يلجأون إلى الرسائل الصوفية المعروفة ويلتمسون منها الهداية في معاملاتهم وعباداتهم ، وكان ابن الجوزي وابن تيمية وابن القيم وأمثالهم ممن حملوا على الصوفية في غير رفق ولا هوادة ، ينطوون على احترام الغزالي ويعتبرونه حجة في مسائل الأخلاق .

ومع هذا فإن الفقهاء الذين اشتد سخطهم على جموح المارقين من الصوفية قد أعوزتهم السلطة الزمنية التي تمكنهم من اضطهاد خصومهم والتشكيل بهم ، وحالات الاضطهاد التي عُرِفَتْ في تاريخ الإسلام قليلة من ناحية ، وسرعتها من ناحية أخرى إلى أسباب سياسية أو بواعث شخصية ، وأظهر هذه الحالات في

تاريخ التصوف يتناول في مقتل الحلاج عام ٣٠٩ هـ ومصرع السهروردي عام ٥٨٧ هـ وقد عرضنا لبيان مآسهما بشيء من التفصيل في كتاب لنا فليرجع إليه من شاء (١) ؛

أسأني المرحلة الأخيرة التي كاد الدجل فيها أن يطمس آية التصوف الصادق ويعاني نوره ، فغلب رجال الفلسفة باعثاً على الإنكار تحزير السكندريين من مذمى التصوف عن قيود الشريعة ، بحمارة الملامكية الذين كرهوا مدح الناس فقطاعوا بما يدعو إلى ملامتهم والدم في سلوكهم ، أو تقليداً للعارفين الذين استغفروا بمظاهر الشرع ورسويعه ، أو انتماساً لأبصر سبل الحياة حتى زعم بعضهم أن الإنسان إنما يلتزم بأوامر الله ونواهيه حتى يصل — إلى الله — فإذا وصل — بالتصوف — أحل له ما حُرِّم على غيره من الناس ، فلا يأمر بأمر إلى ولا ينهى بنهي شرعي !! أي تسقط عنه التكاليف الدينية ، أو كان في سلوك هؤلاء المصنوية تطليقاً لمثل هذه القواعد . ! فكان هذا كفيلاً بإثارة السخط بين رجال الشرع على سلوكهم الخيب .

وإذا استقينا هذه المرحلة من حياة التصوف جاز أن نقول إن التصوف في كل أدياره وسراجل معياته الطويلة كان يعبر عن المثل النبوي الأسمى ، ويمثل بهي أسنى معية روحية في تاريخ الإسلام ، وبمقدار ما اتى من عنق واضطهاد كان مثلاً للحب والتسامح ، فستيجة الحب التي استغرقت حياة المصوفي طويلاً وحرماً ، وشاعت في تفكيره يميناً ويساراً ، قد تجاوزت محبة لله وامته فيضها حتى شمل الناس — أصدقاء كانوا أو أعداء .

(٢) انظر كتابنا قصة النزاع بين الدين والفلسفة من ١٣٠ وما بعدها من الطبعة الثانية

مصادر الفصل

بالإضافة إلى المصادر المذكورة في هوامش الصفحات وصلب الكلام يمكن الاطلاع على ما يلي من مصادر :

الفزالي : (١) الإحياء ٣ أجزاء

(٢) كيمياء السعادة .

(٣) الرسالة المدنية .

الفشيري : الرسالة (ترجمها Richard Hartmann) .

ابن عربي : مخصوص الحكم (طبعة الدكتور أبي الملا حنيفة في جزئين)

المهرووردى (المقتول) : (١) حكمة الإشراق .

(٢) هياكل النور .

أبو نصر السراج : الألف (نشر وترجمة نيكولسون (Nickolson)

المجذوبى : كشف المحجوب (نشره وترجمه عن الفارسية إلى الإنجليزية

نيكولسون) .

المكي : قوت القلوب .

ابن الجوزى : تلميس إبليس (والمؤلف من خصوم التصوف ، وقد طبع

كتاباه بالقاهرة عام ١٣٤٠ هـ وأعيد طبعه عام ١٣٤٧ هـ .

R. Nickolson : (1) The Mystics of Islam

(2) Studies in Islamic Mysticism

(3) The Idea of Personality

Affili. A. E., The Mystical Philos. of Mohid - Din Ibn Arabi

Massiguon. L., (1) Essai sur les orgines du lexique technique
de la mystique musulmane

(2) Recueil de textes inédits concernant

L'histoire de la mystique en pays de'Islam